

La «voce» di Ernesto de Martino illustra in maniera chiara e accessibile i temi della sua ricerca demoetnologica: incanti e magie d'amore, lamenti funebri e ninne nanne sono l'oggetto di questo inedito volumetto, lettura appassionante e indispensabile complemento dell'opera edita.

Sono qui raccolti e pubblicati a stampa per la prima volta i testi di un ciclo di trasmissioni radiofoniche registrate e trasmesse nel 1954 dal Terzo Programma della RAI. Completano il volume il resoconto di una «spedizione» in Lucania del 1953 e il testo di un dibattito su Ernesto de Martino trasmesso nel 1965, poco dopo la sua morte, in cui Carlo Levi, Diego Carpitella, Giovanni Jervis e il moderatore Enzo Paci commemorano il grande studioso.

Le trasmissioni di Ernesto de Martino qui riportate appartengono all'Archivio della RAI Radiotelevisione Italiana e sono state integralmente riproposte, nel 1999, da Radio Tre in una trasmissione monografica dedicata all'autore.

Ernesto de Martino (1908-1965) si formò alla scuola di Benedetto Croce e cercò d'introdurre lo storicismo crociano nello studio delle società primitive. Professore di storia delle religioni all'Università di Cagliari dal 1959 alla morte, de Martino è autore tra l'altro di *Sud e magia* (nuova ed. Feltrinelli 2000), *La terra del rimorso* (nuova ed. Il Saggiatore 1996), *Furore Simbolo Valore* (Feltrinelli 1980) e *La fine del mondo* (nuova ed. Einaudi 2002). Nelle nostre collane: *Il mondo magico* (nuova ed. 1997), *Morte e pianto rituale* (nuova ed. 2000) e, a cura di C. Gallini e F. Faeta, *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino* (1999).



ERNESTO DE MARTINO PANORAMI E SPEDIZIONI

Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54

A cura di

Luigi M. Lombardi Satriani e Letizia Bindi

BIBLIOTECA SINDRINA

2002

A

206

ISBN 88-339-1382



9 788833 91382

€ 13,00

Bollati Boringhieri



Prima edizione maggio 2002

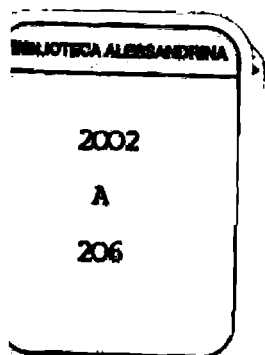
© 2002 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati

Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino

ISBN 88-339-1382-1

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri

Stampato su carta Palatina delle Cartiere Miliani Fabriano



Introduzione

I tratti di un impegno

Luigi M. Lombardi Satriani

Nel 1953, Renzo Renzi, per aver scritto un soggetto cinematografico sulle vicende dell'occupazione militare della Grecia da parte delle truppe italiane, *L'armata s'agapò* (*s'agapò* in greco significa «ti amo»), e Guido Aristarco, per aver pubblicato tale soggetto nella rivista, allora quindicinale, da lui diretta «Cinema Nuovo», furono arrestati e rinchiusi nella fortezza di Peschiera; vennero quindi processati dal Tribunale Militare di Milano, che condannò Renzi a sette mesi e alla rimozione dal grado e Aristarco a sei mesi. Il reato contestato era quello di «vilipendio delle Forze Armate e dell'Arma di Cavalleria»; il Tribunale Supremo di Roma confermò successivamente la condanna di primo grado.

Il processo ebbe una vasta eco; si formò un ampio schieramento di solidarietà con gli imputati e Laterza pubblicò un volume intitolato *Il processo s'agapò. Dall'Arcadia a Peschiera* (1954) che, dopo una densa introduzione di Piero Calamandrei, conteneva capitoli di Guido Aristarco e di Renzo Renzi, nonché un'ampia antologia di scritti sul caso apparsi su giornali italiani e di altri paesi.¹

¹ Cfr. anche R. Renzi, *La bella stagione. Scontri e incontri negli anni d'oro del cinema italiano*, Bulzoni, Roma 2001. Si ricordi che su un argomento simile, nei primi anni novanta, il film *Mediterraneo*, diretto da Gabriele Salvatores, ha

La guerra fredda della quale il processo era frutto quanto mai significativo aveva già marcato decisamente la campagna elettorale del 1948, giocata tutta, da parte democristiana, sull'appello ai valori del cristianesimo, della patria, della famiglia, minacciati da un comunismo apportatore di minaccia e di devastazione. Se si esaminano i manifesti elettorali di quella competizione e di quella successiva, del 1953, si può agevolmente constatare la riduzione dello scontro politico – che è anche scontro etico-politico e contrapposizione di costellazioni di valori – a una mera, e spesso liturgica, contrapposizione di formule, a uno schematismo estremamente pericoloso, nella misura in cui fa appello a un'adesione viscerale, fideistica e stimola – al posto di decisioni razionali, coinvolgenti *anche* a livello emotivo, di un globale e sofferto impegno politico – istinti gregaristici e aspettative carismatiche.

Vale la pena di sottolineare l'organicità dei valori che la Democrazia cristiana assunse, proponendosi come la loro più valida garante e sottolineandone, implicitamente, l'indiscussa superiorità.

Si tratta di un nazionalismo gretto, grossolano e provinciale; dell'appello al valore trainante dell'identificazione con il tricolore, con l'Italia effigiata, ancora una volta, nella solida donna turrata che, in nome della Patria stessa, della famiglia e della libertà, oppone alla falce e al martello che stanno per abbattersi su di lei lo scudo crociato, mentre implora: «Difendetemi!» E allora vengono ritenute immagini efficaci quella del gigantesco barbaro sovietico (in realtà un «mostro») che sta per scavalcare e distruggere l'Altare della Patria; del barbaro che, è il caso di dire, armato sino ai denti di pugnali, di gatto a nove

vinto l'Oscar per il migliore film straniero; come ha rilevato lo stesso Renzi, il taglio è però molto diverso: cfr. *Mediterraneo, la commedia. E la tragedia?*, in *Id., La bella stagione* cit., pp. 367-69.

code, attende di piombare sull'Italia a seminare morte e distruzione, mentre si domanda agli elettori: «È lui che aspettate?»; del barbaro che, con un piede nudo e un ghigno sinistro, sta per piombare sull'Italia impugnando falce e martello, mentre il manifesto invita: «Attenzione! Il comunismo ha bisogno di uno STIVALE»; di Stalin sconfitto dalla matita adorna del tricolore che «vota Italia»; della bandiera italiana che si spezza scontrandosi con la bandiera rossa, mentre un «No!» campeggia sul manifesto; della città italiana che alza il suo ponte levatoio (lo scudo crociato) per difendersi dalle bande armate comuniste di Garibaldi, che scrive a Stalin una diffida perché i comunisti italiani lo «scambiano continuamente» con lui, accostamento «errato» perché «io con le Camicie rosse scacciai gli stranieri dall'Italia mentre tu ce li hai mandati»; dei fiori del Comune e della Provincia minacciati dal moscone (sempre inevitabilmente comunista) che va catturato dal voto; di Togliatti caratterizzato come torvo straniero scacciato dall'Italia da Garibaldi al comando delle Camicie rosse al canto di «Va fuori d'Italia / va fuori o straniero!»; di Togliatti e Nenni che volano, con la loro valigetta, sospinti da un turbine di voti («Via col voto», recita il manifesto).

Uno scenario di terrore viene evocato dai manifesti in cui si chiarisce che, se l'italiano non voterà secondo l'invito-ordine della DC, il suo «padrone» sarà uno scheletro dalla stella rossa, un condannato ai lavori forzati – con palla di piombo al piede e sorvegliato da una guardia sovietica armata – e pagherà con il lavoro, mentre il Cremlino si erge minaccioso sullo sfondo, l'ingenuità di averlo votato per la lista cittadina; o che presentano la scena, che non deve concretarsi in realtà, del Campidoglio sovrastato da una croce spezzata dalla bandiera rossa sventolante, mentre un corteo di scioperanti agita minacciosamente pugni e cartelli. Del resto, un forte impegno propagandistico contro lo sciopero è presente nei manifesti

democristiani, che additano all'esecrazione lo sciopero politico, privilegiando, e non a caso, i sindacati autonomi.

Si tratta, ancora, della «fede» cristiana, usata come ricatto per convogliare sulla DC i voti, nell'equazione - imposta e così funestamente redditizia - cattolicesimo - Democrazia cristiana. Il cristianesimo non viene mai presentato nel suo pur costitutivo aspetto di tensione alla giustizia, nel dovere che esso impone dell'amore per gli altri e quindi della lotta alla sopraffazione, al dominio, allo sfruttamento e al privilegio; esso viene utilizzato, attraverso la ripetizione ossessiva di formule stereotipate, per impadronirsi e per mantenere, in condizioni di monopolio, un potere la cui gestione è stata in realtà la più radicale negazione dei valori autenticamente evangelici.

Anche la famiglia viene usata, attraverso grossolani ricatti emotivi, secondo alcuni tra gli stereotipi più vieti. Il padre deve, votando, difendere il figlio dal pericolo sovietico, ch  «in Russia i figli sono dello Stato»; e il pugnale del «voto cristiano» difende il nucleo familiare - una giovane coppia di sposi con in braccio una bambina - dai serpenti del divorzio, del libero amore e di altri mali innuminati. Un gruppo di bambini proclama: «Se papà e mamma non votano noi faremo la pip  a letto»; «Salva i tuoi figli» viene imperiosamente detto, mentre un carro armato sovietico sta per schiacciare una bambina.

Infine, la presentazione del comunismo, dei comunisti come viene fatta? Non viene indicata alcuna posizione comunista alla quale contrapporre, pur nel linguaggio schematico e incisivo dei manifesti, la posizione democristiana, n  la preferibilit  della DC viene suggerita attraverso l'indicazione della propria collocazione politica o delle proprie prospettive specifiche, rinviando, magari implicitamente, alla collocazione politica o alle prospettive specifiche del Partito comunista italiano.

Niente di tutto questo; nessun accenno alla dinamica politica in atto, nessun elemento di riflessione per la for-

mazione di un saldo convincimento viene offerto ai destinatari dei messaggi pubblicitari democristiani. Le industrie almeno, fingono di *convincere* gli eventuali acquirenti dei loro prodotti attraverso tecniche dimostrative. Si intende che anche in questo caso il contenuto reale del messaggio è l'imposizione di quel determinato prodotto, ma a livello esplicito ciò cui si tende è la persuasione dell'acquirente della superiorità del bene proposto rispetto a tutti gli altri analoghi prodotti dalle ditte concorrenti. La DC era così arrogantemente abituata al potere, si riteneva così profondamente predestinata a esso che neanche fingeva di convincere: ciò che solo importava ai detentori del potere era l'imposizione della necessità della canalizzazione dei voti a loro favore, al fine di difendersi da un avversario che viene presentato in maniera bassamente caricaturale, totalmente stereotipata e deformata.

I comunisti, allora, non sono più portatori di un'alternativa globale alla struttura e alla cultura della società classista, ma vengono unificati nell'immagine di «Baffone» o di figure minacciosi e armati, pronti a sparare o a pugnalarle alle spalle e a porre subdolamente tagliole all'ignaro italiano. Minaccioso è il nerboruto comunista che nel manifesto «i PETENTONI» impone, revolver in pugno, la petizione per la pace: «O la firma o la vita». I simboli comunisti costituiscono una tagliola, la pace va salvata dai provocatori della guerra – ovviamente i russi e i comunisti italiani, «quinta colonna dell'esercito sovietico» –, mentre «gli americani non hanno bisogno di fare la guerra». I comunisti, rappresentati come topi, divorano la forma di parmigiano dell'«amministrazione comunista» e dovranno scappare una volta che la gatta avrà votato; «la "distensione" di Togliatti» si risolve con «pugnalate alle spalle» e tra le «domande utili apparse nei comizi» si trova: «Il comunismo italiano segue o no le teorie del tedesco Marx?», e «Quante ragazze sono uscite sane dai balli comunistici?»

In realtà, come informa un altro manifesto, «il comunismo è contro natura per questo è fallito» anche in Spagna, dove «i comunisti furono cacciati via dopo che avevano ucciso centinaia di migliaia di lavoratori, dissacrato chiese e cimiteri e commesso atrocità degne di Nerone». Nel «Paradiso dei comunisti» – e qui l'analisi vorrebbe essere persuasiva nella sua presunta razionalità – «i lavoratori saranno trattati da schiavi [...], le università insegneranno a costruire bombe atomiche per l'imperialismo russo [...], i templi serviranno ai balli [...], la gioventù sarà proprietà dello Stato padrone [...], la civiltà sarà il sole dell'avvenire che in Russia e altrove fa piangere lacrime di sangue». L'invito a difendersi è una costante della maggior parte di questi manifesti: difendere, recintandole con i voti, le proprie linde casette e le proprie sventurate compagne dalle grinfie comuniste, sinistramente protese su di esse; bisogna votare per difendersi da Stalin; perché il comunista con il mitra sotto il braccio e la sua solita aria torva vota; difendersi dal trabocchetto della lista cittadina, mentre la forza ricorda la sorte che toccherebbe agli italiani se ci fosse Baffone sol che dicesero male del governo una volta.

Un piano su cui la DC si pone nel presentare i suoi avversari è esemplificato dal manifesto della «rivista cittadina delle vivande» che saranno servite nel pranzo d'onore che «nel Salone di Palazzo Rosso, l'Ambasciata di Falce e Martello offrirà a tutti i gonzi», lista contornata da illustrazioni minacciose o volgarmente caricaturali, quali quella dell'ORINATO GUSTOSO.

Come si vede, al posto di argomentazioni vengono usati imperativi, grossolanamente ripetuti, senza che sia rivolta alcuna attenzione all'intelligenza dei destinatari del discorso politico, in realtà banalmente pubblicitario, globalmente assunti come bambini da terrorizzare, secondo i criteri, sempre funzionali, alla perpetuazione del concetto di autorità, di una rozza pedagogia terroristica e repressiva.

Eppure, il Comitato civico, appena tre giorni prima delle elezioni del 1948, finge di aver offerto agli italiani validi argomenti e non slogan e vieti luoghi comuni. Esso dichiara agli «italiani»: «Abbiamo voluto richiamare la vostra attenzione, colpire la vostra immaginazione, parlare alla vostra mente e al vostro cuore». Parlare alla mente significa per il Comitato civico aver «denunciato la viltà dei conigli e [...] smascherato l'ipocrisia di coloro che nascondono i loro propositi di asservire l'Italia al regime sovietico dietro il volto di Garibaldi, caro a tutti gli italiani, ma tradito dai comunisti del Fronte democratico popolare». Dopo questo saggio di razionalità, il Comitato civico illustra la sua cristallina lealtà verso gli «ideali»: «Eppure noi non abbiamo privilegi da difendere, secondi fini da imporre, e non siamo dei candidati alla ricerca di voti. Siamo degli italiani che amano la Patria e vogliono salvare la civiltà cristiana dell'Italia e dell'Europa».

Mi sono soffermato a lungo su tali fonti iconografiche perché esse mi appaiono paradigmatiche per testimoniare valori e temi dominanti in quegli anni. In sintesi: nazionalismo conservatore, fede cristiana strumentalizzata al fine dell'egemonia democristiana e muta dinanzi a tutti gli aspetti etici della dinamica sociale, esaltazione dei luoghi comuni inerenti alla famiglia o, meglio, a una visione stereotipa di essa e rozzamente ricattatoria, equazione tra comunisti e biechi sovvertitori di qualsiasi regola di convivenza umana.

Nella temperie culturale degli anni cinquanta che eredita dal periodo immediatamente precedente veleni e livori, gli schieramenti ideologici, politici e, conseguentemente, intellettuali erano nettamente delineati e si fronteggiavano con forte tensione polemica.

In tale clima ideologico e politico, la scienza demoantropologica si arroccava prevalentemente nel proprio asettico specialismo.

Sicché la scelta di Ernesto de Martino di occuparsi delle classi subalterne meridionali ebbe un preciso valore scientifico e intese testimoniare una scelta di campo.

Nelle note polemiche seguite alla pubblicazione del saggio *Intorno alla storia del mondo popolare subalterno*, de Martino ha modo di ribadire:

Nel saggio pubblicato su «Società» dicevo soltanto che la mia fatica di studioso voleva essere una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia, una contemplazione per quanto possibile pura, e quindi, in questo senso, un momento di una complessa vicenda di liberazione che è in atto su scala mondiale. È verità pacifica che la non distinzione fra teoresi e prassi fa precipitare la cultura in un torbido caos pragmatistico, toglie nerbo al sapere e dignità umana all'operare: posso io dimenticare questo senza, fra l'altro, ignobilmente barattare la mia esperienza di intellettuale antifascista?²

Si tratta, allora, di chiarire in che senso l'impegno culturale demartiniano è anche, ed essenzialmente, impegno politico. Non si tratta della meccanica trasposizione di un formulario politico in un discorso scientifico o comunque rigoroso, benché divulgativo, bensì della motivazione di fondo e dell'orizzonte ideale nel quale si colloca la pur puntuale ricostruzione intellettuale. Ove si avesse dubbio al riguardo sarebbe utile ricordare quanto lo stesso etnologo napoletano dichiara a proposito dei colloqui preparatori la ricerca sul tarantismo. Fu anche discusso, in quell'occasione, un altro problema di metodo che aveva importanza particolare per definire il carattere dell'indagine e quindi la struttura per il funzionamento dell'équipe.

Una esplorazione etnografica sul tarantismo nel quadro di una ricostruzione storico-religiosa non può ovviamente proporsi in modo diretto il problema dei mezzi più adatti per affrettare la scomparsa di un «relitto» così disorganico rispetto al mondo moderno. Per

² E. de Martino, *Ancona sulla «Storia del mondo popolare subalterno»*, in «Società», VI (1950), n. 2, pp. 306 sg.; ora in R. Brienza (a cura di), *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata ed., Roma-Matera 1975, dove gli scritti demartiniani sono preceduti da una densa introduzione.

quanto la scelta del fenomeno da esplorare e della prospettiva storico-religiosa in cui esplorarlo avevano la loro radice [...] in un nodo della *historia condenda*, e per quanto la conoscenza storica di una realtà da trasformare giovi ad accrescere la potenza operativa dell'azione trasformatrice, non si poteva in una stessa ricerca unire e confondere i due momenti, e al tempo stesso volere conservare il fenomeno per studiarlo e non volerlo perché culturalmente «arretrato». Se è vero che l'oggettività scientifica si conquista per entro una originaria motivazione trasformatrice, e se è vero che la efficacia della volontà di trasformazione trae alimento dal progresso della oggettivazione scientifica, è anche vero che si tratta di due momenti rigorosamente distinti, e che la scienza è tanto più operativamente efficace quanto più conquista e mantiene, nel movimento generale della vita culturale, la propria autonomia. Nella nostra esplorazione etnografica noi ci impegnavamo, dunque, a scegliere il momento della conoscenza del fenomeno, e a mantenerci fedeli a questa scelta: il che escludeva qualsiasi analisi sistematica di modi di intervento per modificare la situazione etnograficamente osservabile.³

In un'intervista a Fabio Dei di qualche anno fa, Tullio Seppilli, discutendo del saggio di George R. Saunders su cui si tornerà più avanti, ha sottolineato come per de Martino

il collegamento tra scienza e politica non implicasse la fusione del piano cognitivo e di quello etico. In lui prevaleva l'idea (e in questo c'è anche un collegamento con Croce, sia pure molto lontano) che poiché la ricerca nasce da un problema, e un problema nasce da una condizione storica determinata, da uno sguardo, da un'angolazione determinata e quindi da un progetto politico determinato, il collegamento tra la scienza e la politica, il sistema etico ecc., consisteva nello stimolo a indagare sui processi reali che costituiscono la base del problema, più che il mescolamento continuo tra valori e processi cognitivi. Poiché io sto dalla parte dei contadini e della liberazione dell'uomo, indago sui meccanismi che frenano questo processo di liberazione. Ma una volta che io indago su questi meccanismi, il fatto che io sia per la liberazione dei contadini non mi modifica radicalmente il processo cognitivo; mi modifica semmai l'impianto e soprattutto la scelta tematica e problematica della ricerca. Detto così può sembrare tagliato con la mannaia, ma, se vogliamo usare una frase del tempo, si può dire che la scelta ideologica e politica era a monte della ricerca - scegliere quale angolazione dare e quale problema

³ E. de Martino, *La terra del rimorso*, il Saggiatore, Milano 1994 (1^a ed. 1961), pp. 35 sg.

affrontare – e a valle, per quanto riguarda chi usa socialmente la ricerca e a che fine. Tant'è vero che all'epoca si diceva che ricerche finanziate da gruppi conservatori potevano, per il loro nucleo cognitivo, essere utilizzate in funzione di liberazione. Cosa che, si fosse trattato soltanto di Ideologia, non sarebbe stata possibile. Occorre distinguere dunque tra schema etico e procedure della ricerca.⁴

Mantenere rigorosamente distinti i due momenti – quello della conoscenza del fenomeno e quello dell'analisi sistematica dei modi di intervento – non comporta in alcun modo che si scelga un modello di scienza rigorosamente asettica, depurata da umana passione. In de Martino, infatti, abbiamo una forte rivendicazione della passionalità nel discorso etnografico:

Solo in epoca relativamente recente, col tramonto della etnografia positivista e sotto la spinta di episodi culturali di varia qualità che hanno impegnato la civiltà occidentale – la fine dell'epoca coloniale e lo stupefatto incontrarsi di diverse umanità in un pianeta diventato troppo angusto per tollerare semplici coesistenze, il consolidarsi di nuovi strumenti di analisi della vita culturale come il marxismo, la psicoanalisi e l'esistenzialismo – cominciò ad affiorare nell'indagine etnografica la esigenza di giustificare a se stessi e al proprio pubblico entrambi i termini del rapporto, cioè chi viaggia per conoscere e chi è visitato per essere conosciuto. Si venne scoprendo che, al di fuori di questa duplice giustificazione, la stessa indagine etnografica diventa impossibile, risolvendosi in un mondo di ombre visitanti e visitate, insignificanti e vane malgrado il loro minutissimo chiacchierio: e che l'oggettività per l'etnografo non consiste nel fingersi sin dall'inizio della ricerca al riparo da qualsiasi passione, col rischio di restar preda di passioni mediocri e volgari e di lasciarle inconsapevolmente operare nel discorso etnografico, quasi vermi pullulanti nell'interno di un decoroso sepolcro di marmo, ma si fonda nell'impegno di legare il proprio viaggio all'esplicito riconoscimento di una passione attuale, congiunta ad un problema vitale della civiltà cui si appartiene, a un nodo della prassi, a uno stimolo della *historia condenda* o delle *res gerendae*, e nel raccontare come quel «patire» fu faticosamente oggettivato nel corso dell'esplorazione etnografica mediante il successivo impiego delle tecniche di analisi storico-culturale.⁵

⁴ F. Dei, intervista a T. Seppilli, in «Ossimori», VII (1995), p. 92.

⁵ De Martino, *La terra del rimorso* cit., pp. 19 sg.

La cultura delle classi subalterne meridionali aveva prevalentemente subito un giudizio di assoluta irrilevanza mutuato dall'irrilevanza sociale inflitta alle classi subalterne. Non è un caso che alla domanda *cu muriu?* che seguiva nei paesi calabresi il suono del mortorio annunciante il decesso di un componente della comunità paesana, la risposta se si trattava di un contadino era: *nuju*, ossia nessuno. La stessa cultura folklorica aveva la percezione di tale feroce negazione e, icasticamente, affermava in proverbio: *cu non ha non è*. Gli stessi folkloristi – che comunque a tale cultura dedicavano, ovviamente ognuno con i propri strumenti concettuali e metodologici, specifica attenzione – erano oggetto di sarcasmo e ironia o al massimo visti con condiscendenza quali studiosi minori di cose minori. Da Luigi Bruzzano e Hettore Capialbi a Giuseppe Pitré, sino al contrastato inserimento della Storia delle tradizioni popolari nelle istituzioni universitarie e alla sua marginalizzazione, vi è un filo rosso di negativizzazione della cultura folklorica e dei suoi indagatori che riflette una rigida gerarchizzazione dei saperi, a sua volta copertura di una non meno rigida gerarchizzazione dei poteri. De Martino si unisce così a una schiera già folta di studiosi, il cui impegno di ricerca aveva comunque inserito la cultura degli strati popolari in un circuito più vasto. Ma il taglio dello studioso napoletano è fortemente innovatore e risiede essenzialmente nel nesso che egli stabilisce tra produzione culturale e condizione sociale.

Si tratta di motivazioni scientifiche e intellettuali svolte con grande rigore intellettuale e sulle quali ha influito in maniera decisiva il suo progressivo avvicinamento al marxismo. È opportuno a questo riguardo riflettere sull'itinerario demartiniano dal crocianesimo al marxismo.

Sulla tensione tra questi due orientamenti teorici in De Martino molto si è discusso e ancora oggi molto si sta discutendo essendo questa una cifra che marca decisiva-

mente la produzione dell'etnologo napoletano. Come già ho avuto modo di sottolineare,⁶ non si tratta tanto di assegnare ancora una volta de Martino studioso al campo crociano e de Martino civilmente impegnato al campo marxista, che sarebbe un modo di procedere quanto meno strano per un intellettuale così continuamente vigile, autocritico quale de Martino è stato. Si tratta di assumere tutto ciò come problema da interpretare, con una profonda attenzione alle diverse fasi del pensiero demartiniano, problematizzando le ragioni profonde, culturali e politiche, di certi ritorni, di certi ripensamenti e tenendo conto anche delle modalità con le quali l'assunzione del folklore avvenne progressivamente da parte di de Martino e dei limiti di tale assunzione. Il marxismo non appare dagli scritti di de Martino acquisito in tutto il suo rigore concettuale; non viene, ad esempio, sviluppato adeguatamente il rapporto tra stratificazione sociale e dinamica culturale; non viene esperita tutta la capacità di analisi teorica del concetto di classe che permea anche le produzioni culturali (com'è testimoniato, ad esempio, dalla troppo facile equiparazione demartiniana tra folklore tradizionale e arretratezza culturale); sembra non venir colta tutta la problematicità del rapporto struttura-sovrastuttura con gli spazi di relativa autonomia, oltre che di condizionalità che tale rapporto crea.

Sembra cioè che l'istanza del moderno umanesimo – ravvisata, oltre che nell'esistenzialismo, relativamente al suo «motivo di verità», nel marxismo – venga sì utilizzata, ma in un quadro concettuale che appare, verrebbe da dire illuministicamente, ancorato alla razionalità idealistica, in una impalcatura formalmente crociana, anche se di un crocianesimo rivisitato, ampliato, provvisoriamente

⁶ Cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Introduzione a E. de Martino, Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980 (1ª ed. 1962), pp. 9-76; dalla quale vengono riprese alcune considerazioni.

espunto nelle singole acquisizioni scientifiche. Confermerebbe tale ipotesi l'uso frequente che de Martino fa del concetto di sopravvivenza riferita agli istituti folklorici, quella sopravvivenza che potrebbe dirsi aporia della stregoneria idealistica, così pericolosamente incline al giustificazionismo; ma su questo punto si avrà modo di ritornare.

È anche vero che è sempre errato, oltre che impietoso, costringere una esperienza culturale complessa, a volte contraddittoria, certo sempre vissuta con grande vigore intellettuale, quale è quella di de Martino, nella facile genericità di una definizione che rischia di diventare etichetta. Ci sono anche dei brani demartiniani e delle fasi della sua vita dove l'esigenza di un marxismo critico emerge con urgenza. E va tenuto conto anche delle vicende storiche di quegli anni, oltre che del clima culturale del tempo. Si è già sottolineata l'esigenza di storicizzare la vicenda demartiniana e basterebbe ricordare quanto lo stesso de Martino scrive in una lettera del 13 maggio 1957:

Quando io detti la mia adesione al partito, il quadro generale in cui doveva inserirsi l'azione particolare del Partito comunista italiano era chiara: un partito guida nel mondo, cioè il Partito comunista russo, un paese socialista guida, cioè lo Stato socialista russo, una organizzazione di partiti comunisti fortemente centralizzata, una disciplina di ferro nell'interno di ciascun partito, una prospettiva rivoluzionaria di conquista violenta del potere pur adattata alla varietà delle situazioni nazionali.⁷

E in un'altra lettera (9 dicembre 1956) rivendica la vivezza del marxismo creativo:

Se veramente noi crediamo che il marxismo non sia un dogma ma una guida per l'azione, se l'espressione marxismo creativo non è una frase di comodo e se l'articolo dello statuto che non vincola l'appartenenza al partito all'accettazione dell'ideologia marxista non è ipocrisia, il processo di plasmazione e di guida culturale del

⁷ Cfr. G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Mondadori, Milano 1978, 2ª ed., p. 322.

partito deve svolgersi rispettando determinate condizioni e determinati limiti di azione. Nella fase attuale alla molteplicità delle vie nazionali al socialismo nel quadro dell'unità internazionale proletaria, deve corrispondere una molteplicità di vie nazionali del progresso della cultura marxista nel quadro della fondamentale unità della ideologia marxista.⁸

E all'esigenza di tale marxismo critico si rifà il tentativo demartiniano di una rivista marxista, che non riuscì a tradursi nella realtà.

Certo, de Martino avvertiva profondamente «i limiti e le insufficienze» dell'«indirizzo idealistico italiano», come egli stesso dice più volte, sin da una risposta a una lettera di Bozzano del 3 febbraio 1942, ma sembra a chi scrive che abbia troppo sottolineato del marxismo il suo essere una guida per l'azione, senza esperire fino in fondo l'essere il marxismo anche, e costitutivamente, un insieme teorico con una interna coerenza, una visione della storia, una metodologia di analisi della realtà.

La produzione demartiniana si configura globalmente come un viaggio: da una cultura urbana a una cultura extraurbana, contadina; dalla condizione di piccolo-borghese del suo autore, attraverso l'incontro con gli oppressi, alla dimensione di intellettuale che intende contribuire al grandioso processo storico della loro emancipazione reale. È un viaggio complesso, tormentato, con ritorni, momentanee chiusure, ripensamenti, avanzamenti; un viaggio in cui, raggiunto il secondo termine, il primo non viene negato – il che poteva essere facile, persino troppo facile –, ma in un certo senso inglobato e utilizzato come termine ulteriore di confronto.

È anche indubbio che l'impegno scientifico e intellettuale di Ernesto de Martino trova alimento e impulso dal suo impegno politico. È da questa formazione intellettuale, da questi orientamenti scientifici che nasce un impe-

⁸ *Ibid.*, p. 324.

gno culturale continuamente sorretto da una più generale scelta politica. Oggi è persino troppo facile, ergendosi a giudici, cercare in quegli anni chiusure, dogmatismi, furori ideologici. Talmente facile da suscitare qualche sospetto sulla pochezza intellettuale di veri o presunti *hominis novi*, dimentichi dei costi che negli anni dello scontro ideologico la scelta di campo di sinistra comportava. Come ha detto Bertolt Brecht, anche se in altro contesto, «Noi che volevamo la gentilezza / noi non si poté essere gentili».

In uno studioso della cultura come de Martino l'impegno politico si declinava agevolmente nell'indirizzare la propria tensione conoscitiva verso le classi subalterne meridionali. Si ha così una sorta di sequenza ideale: impegno intellettuale, impegno politico, impegno meridionalistico. Da tutto ciò nasce una sorta di «missione» (non faccia sorridere questo termine che va rapportato alla militanza politica di quegli anni) pedagogica, per la quale la divulgazione costituiva un tributo necessario da parte di un intellettuale politicamente orientato. Veniva inverata così l'affermazione gramsciana secondo la quale fare opera di organizzazione della cultura è ugualmente importante che scoprire una verità scientifica.

Vi è, in de Martino, la consapevolezza che i filoni della riflessione meridionalistica e dell'indagine demologica non sono stati comunicanti. Egli, pertanto, si impegna a mettere in connessione critica tali filoni e le sue indagini sono contemporaneamente e non contraddittoriamente meridionaliste e demoantropologiche.

[...] La tradizione del Pitré non ha nessun apprezzabile rapporto con la questione meridionale: il mondo passionale in cui essa nacque e si formò resta sostanzialmente romantico-risorgimentale. D'altra parte nella varia letteratura relativa alla questione meridionale ci si limitò in genere agli aspetti sociali, economici e politici del problema, senza avvertire come la dimensione storico-religiosa avrebbe inaugurato una più ampia valutazione storico-culturale

della realtà meridionale [...]. In generale nell'ambito della letteratura meridionalistica il materiale folkloristico-religioso non ha praticamente nessun peso: quel materiale, che il Pitré ideleggiava come «reliquie» da «salvare» si riduceva per gli scrittori meridionalisti a semplici ed ovvie testimonianze di arretratezza morale ed intellettuale delle genti del Sud: al più nel condurre inchieste sulle condizioni economiche di determinate popolazioni si accennava, per completare il quadro, al folklore della regione, e quindi anche alla situazione della vita religiosa.⁹

Lo studioso avverte la necessità di fondere il filone delle inchieste meridionalistiche e quelle delle indagini demologiche.

Finora le cosiddette plebi del Mezzogiorno sono state oggetto di studio nell'ambito di due distinti e indipendenti settori di ricerca: da una parte, sotto l'impulso della «questione meridionale» furono condotte importanti inchieste sulle condizioni economiche e sociali di quelle plebi, nel quadro della società meridionale e della sua storia; dall'altra parte, soprattutto per l'impulso e l'esempio di Giuseppe Pitré, sono state largamente raccolte e indagate le loro tradizioni culturali, il folklore – cioè la loro cultura non scritta, ma affidata alla trasmissione orale e vista, come si conviene che sia la cultura in un mondo di uomini che non possiede il mezzo tecnico della scrittura. A noi sembra che la separazione e la indipendenza di questi due ordini di ricerche abbia nociuto non poco alla esatta valutazione del mondo contadino meridionale e che oggi stia davanti a noi il compito di fonderli organicamente valutando le tradizioni culturali popolari del Mezzogiorno nei loro molteplici nessi, con ciò che, con una frase divenuta ormai di moda, si suol chiamare «la condizione umana».¹⁰

Le trasmissioni radiofoniche che nel 1953-54 de Martino dedicò al folklore del Sud sono l'esito di tale problematica, di tale complesso di motivazioni. In esse è esplicitamente affermato:

E se con il nostro racconto saremo riusciti a dare un contributo, sia pure modesto, per il riscatto delle plebi meridionali dal giudizio mitico che ancora ne danno molti italiani del Sud e del Nord, è

⁹ De Martino, *La terra del rimorso* cit., pp. 27 sg.

¹⁰ Cfr. *infra*, p. 90.

lecito concludere che spedizioni di questo genere sono non soltanto conformi alla dignità nazionale, ma costituiscono in certo senso una testimonianza di caldo patriottismo.¹¹

La trasmissione del 13 agosto 1953, sul Terzo Programma, venne presentata dallo stesso de Martino sul «Radiocorriere»:

Le tradizioni popolari italiane, soprattutto del Mezzogiorno e delle Isole, sono conosciute soltanto da un ristretto gruppo di specialisti: il pubblico medio, anche se dotato di una certa cultura, generalmente le ignora, oppure se ne fa un'idea falsa attraverso il pittoresco di manifestazioni «turistizzate» come la festa di Piedigrotta o il Palio di Siena. Il materiale raccolto nella spedizione etnologica in Lucania, che ha avuto luogo nell'ottobre del 1952 per iniziativa del Centro etnologico italiano e del Centro di musica popolare presso l'Accademia di Santa Cecilia, non è legata a nessuna di queste manifestazioni turistizzate, né ha subito manomissioni e adattamenti da parte di qualche «comitato folkloristico», ma rappresenta la genuina vita culturale tradizionale dei contadini e dei pastori lucani, così com'è possibile raccoglierla faticosamente sul posto, nella immediatezza e spontaneità della vita di ogni giorno nelle case o sui campi. Nella scelta di questo materiale non è stato seguito il frivolo criterio del «pittoresco», di ciò che colpisce l'immaginazione per la sua piacevole stranezza o per il «colore», poiché la spedizione aveva l'obiettivo molto più serio e umanamente interessato di ricostruire i modi tradizionali con i quali i contadini e i pastori della Lucania hanno sentito e rappresentato la vicenda della vita umana dalla culla alla bara.

¹¹ Cfr. *ibid.* Oltre a queste trasmissioni radiofoniche, i cui testi vengono riprodotti in questo volume, e oltre alla tavola rotonda anch'essa qui riportata, de Martino partecipò, assieme a Emilio Servadio, Elio Talarico e Paolo Toschi, a un dibattito, diretto da Cesare D'Angelantonio, di *Parliamone assieme* del 14 febbraio 1958, sul tema: «Nonostante gli enormi progressi tecnici e scientifici dei nostri tempi, sopravvivono tuttora gravi forme di superstizione come dimostrano recenti episodi nel nostro ed in altri paesi. Si tratta solo di ignoranza o vi concorrono altre ragioni?» e a un'altra puntata della stessa rubrica dell'11 novembre 1960. Di tali interventi non esiste più traccia negli archivi della RAI: restano soltanto un appunto dello studioso con il tema del dibattito per la trasmissione del 14 febbraio 1958 e la lettera della RAI per il compenso relativo alla trasmissione dell'11 novembre 1960, secondo quanto risulta nell'Archivio de Martino, custodito da Vittoria De Palma, che ringrazio per la cordiale disponibilità.

L'articolo si concludeva anche in questo caso con un augurio:

Noi ci auguriamo che tanta passione trovi eco in tutti, e sia compresa nel suo valore nazionale e umano; e pensiamo che la RAI, appoggiando iniziative del genere nelle altre regioni del Mezzogiorno e delle Isole, possa nobilmente concorrere a foggiare una più profonda unità e solidarietà tra gli italiani, una coscienza più ampia della storia e del destino della nazione.¹²

Pur sottolineando, com'è giusto, le linee portanti dell'impegno intellettuale di de Martino non bisogna fare dello studioso una sorta di santino della demoantropologia di sinistra, icona cui tributare un generico culto. La vicenda di uno studioso è sempre un *iter* tormentato nel quale si sviluppano avanzamenti, tendenze regressive, rotture rivoluzionarie e attardamenti, intuizioni e acquisizioni stimolanti e conformismi critici.

Ma qual è la concezione del folklore di de Martino e quale, conseguentemente, la valutazione demartiniana dei folkloristi che hanno operato prima di lui? Egli ritiene il folklore una insostituibile testimonianza di condizioni culturali e socioeconomiche da rilevare con rigore scientifico, in quanto studioso; da trasformare radicalmente contribuendo al riscatto che lo hanno elaborato in quanto politico.

Tanto più strano, allora, ritrovare nello stesso autore attardamenti in una concezione tradizionale del folklore. Lo stesso schema dalla culla alla bara nel quale de Martino inserisce i dati folklorici è uno strumento ordinatore della tradizione demologica; egli ne fa uso per ordinare i dati per la spedizione in Lucania del 1952. Tutto ciò contrasta con la testimonianza di Clara Gallini che ricorda come lo stesso de Martino ironizzasse sullo strumento

¹² E. de Martino, *Spedizione in Lucania*, in «Radiocorriere», XXX, n. 32, 9-15 agosto 1953.

dalla culla alla bara nel corso delle sue lezioni all'Università di Cagliari.¹³

In queste trasmissioni si fa ricorso al concetto di «reli-to»; esso rinvia a una concezione del tutto tradizionale del folklore che appare saldamente sottesa a queste considerazioni di de Martino che, com'è noto, proprio sul folklore aveva elaborato un atteggiamento ben altrimenti comprensivo.

Nello stesso articolo sul «Radiocorriere» appena citato, la «vita culturale tradizionale dei contadini e dei pastori lucani» viene presentata come «genuina». Ma accanto a tali spie linguistiche di attardamenti si hanno notazioni rigorose che saranno successivamente riprese in più ampi lavori a carattere monografico, quali il famoso *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Ad esempio:

Ogni lamento presenta un aspetto di impersonalità e di stereotipia, appunto perché impersonalità e stereotipia riducono l'insopportabilità di trovarci faccia a faccia con una morte che ci riguarda. D'altra parte, una volta presa questa misura protettiva, il dolore può riguardare il piano personale e celebrare quel tanto di libertà e di singolarizzazione che esso deve avere per essere dolore umano e non spasimo bestiale o follia.¹⁴

Ancora:

Il rituale funerario arcaico è dominato da un momento caratteristico: il terrore del cadavere e il bisogno di interrompere il contagio magico che dal cadavere procede.

Il cadavere succhia il vivente, lo trascina con sé nel suo abbraccio, ruba l'anima, isterilisce le donne, spegne la capacità virile, secca le piante, ritorna come spettro a turbare i sogni dei sopravvissuti. Il rituale funerario arcaico protegge i vivi da questi pericoli ed è quindi orientato in un senso diverso da quello che noi chiamiamo «la pietà verso i defunti».

Il lamento funebre partecipa anche di questa ideologia arcaica della morte e ancora oggi, nel nostro folklore, ne conserva alcuni tratti.

¹³ Cfr. C. Gallini, *La ricerca, la scrittura*, in E. de Martino, *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 sett. - 31 ott. 1952*, Argo, Lecce 1995, p. 57.

¹⁴ Cfr. *infra*, p. 73.

Cantare il lamento è un dovere verso il morto, non in senso morale, ma in senso magico, perché solo così il morto si placa e si concilia con i vivi.¹⁵

La stessa fondamentale ricerca sulla morte e il pianto rituale sarà viziata dall'ideologia del relitto, come Mariano Meligrana e chi scrive hanno avuto modo di sottolineare riflettendo sull'ideologia della morte nella società contadina del Sud:

L'impostazione storiografica di de Martino, tesa a rintracciare la genesi, l'articolazione e la funzione del pianto funebre nel mondo antico, finisce con l'assegnare al folklore delle «aree arretrate» il carattere di relitto e con il considerarlo come documento storico sopravvissuto di un'antica vicenda culturale. La finalità storiografica di questa ricerca sollecita lo studioso a rintracciare, in relazione alle modalità della crisi connessa al vuoto vegetale, solo gli avanzi e le testimonianze formalmente rientranti nell'antico istituto del pianto rituale; per cui costitutivamente non rientrano nel suo campo d'indagine etnografica quegli istituti sussidiari, quelle nuove modalità culturali che hanno assolto o assolvono una funzione analoga o complementare da quella assolta dal pianto rituale.¹⁶

Anche l'aggettivazione risente di una concezione tradizionale del folklore non coerente con la carica innovativa del complessivo approccio demartiniano. Così, ad esempio, riferendosi alle memorie culturali delle minoranze albanesi in Italia de Martino nota: «Il maggior letterato italo-albanese, Girolamo de Rada, fu perciò anche un raccoglitore di canti e di tradizioni popolari. Questi canti e queste tradizioni sono oggi ancora vivi nelle colonie albanesi calabro-lucane che dispongono di un *folklore relativamente ricco* e ben conservato. [...] Il folklore italo-albanese *più caratteristico* è, senza dubbio, quello delle nozze [...]».¹⁷

¹⁵ Cfr. *infra*, p. 75.

¹⁶ L. M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il Ponte san Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano 1982, p. 61.

¹⁷ Cfr. *infra*, pp. 77 sg. Corsivi miei.

E ancora: «in generale il rituale di nozze, così come *so-pravvive* ancor oggi nelle popolazioni italo-albanesi dei paesi della Calabria e della Lucania»;¹⁸ «ma lasciando da parte questi illustri esempi classici, nei quali il lamento funebre appare epicamente trasfigurato, il costume di "cantare il morto" era ancora vivo in quasi tutte le *plebi rustiche* d'Europa appena un secolo e mezzo fa»;¹⁹ «*particolarmente ricca* è, nel folklore italo-albanese, la lirica d'amore». ²⁰

A livello più generale, è forse utile domandarsi quale fosse l'atteggiamento di fondo da parte di de Martino nei confronti della cultura folklorica e dei suoi indagatori. Nell'introduzione a *La terra del rimorso* l'etnologo rileva:

La tradizione illustre del Pitré, così come si venne formando e svolgendo dal 1871 al 1913 nella monumentale *Biblioteca delle tradizioni popolari*, dal 1882 con l'*Archivio*, e dal 1885 con la collezione delle *Curiosità popolari tradizionali*, si era rivolta con zelo alla etnografia religiosa della Sicilia e delle varie regioni del Sud: ma nel Pitré, come nei suoi immediati discepoli e collaboratori, operavano temi romantici risorgimentali e positivistici in un contrasto che non si compose mai in coerente risoluzione metodologica. Riteneva il Pitré che vi fossero «due» storie, quella dei dominatori e quella dei dominati, e che questa seconda non dovesse essere confusa con la prima: era quindi venuto il tempo di salvare le memorie dei dominati, cioè del «popolo», le quali non coincidono con le memorie dei dominatori. In realtà queste memorie dei dominati, per quel che concerne la sfera della vita religiosa, si riducevano – e il Pitré lo riconosce senza sosta – a «echi di antiche civiltà», a «monumenti archeologici del pensiero», a «reliquie del passato», a «strati geologici rivelatori delle varie epoche»: il che equivale a dire che, come fatti attuali, essi erano la non-storia, il negativo della civiltà moderna, il segno di un limite della sua potenza di espansione e di plasmazione reale del costume, o, se si vuole, la continua ironia che si contrapponeva agli sforzi che la civiltà moderna aveva compiuto per realizzare la propria storia. Riusciva quindi oscuro quale potesse essere propriamente il possibile «senso storico» del materiale

¹⁸ Cfr. *infra*, p. 81. Corsivo mio.

¹⁹ Cfr. *infra*, p. 83. Corsivo mio.

²⁰ Cfr. *infra*, p. 87. Corsivo mio.

folklorico-religioso: e la oscurità dipendeva dall'assunzione iniziale delle «due storie», con i suoi sottintesi romantici e con l'esaltazione del «popolo» specchio di verità, di virtù e di poesia. Il materiale folklorico-religioso che l'analisi etnografica isola dal plesso vivente delle nazioni moderne può diventare documento di storia non nella sua attualità e nel suo isolamento di rottame disorganico, ma come stimolo che aiuta a ricostruire l'epoca o la civiltà religiosa in cui non stava come rottame disorganico, ma come momento vivo e vitale, come organo di un organismo funzionante nella pienezza della sua realtà sociale e culturale; oppure può diventare documento della storia della civiltà religiosa in cui attualmente sta come rottame, e di cui segnala, come si è detto, un episodio di arresto nel suo processo di espansione, una traversia che ha concretamente limitato la sua volontà di storia obbligandola in certi strati della società, in certe epoche e in certe aree, a tolleranze, compromessi, sincretismi, abdicazioni.²¹

De Martino è pronto a riconoscere al Pitrè e alla «tradizione illustre» da lui rappresentata, «zelo» e una qualche utilità, ma il giudizio complessivo, sia sul piano metodologico sia su quello della prospettiva critica, è nettamente negativo. L'etnologo napoletano – il cui impegno progressista è fuori discussione – non riteneva si potesse pensare – cosa che egli stesso rimprovera a Pitrè – «che vi fossero “due” storie, quella dei dominatori e quella dei dominati, e che questa seconda non dovesse essere confusa con la prima». La complessiva negatività del giudizio è di poco attenuata dal riconoscimento che «tuttavia la ideologia della “storia” racchiudeva un motivo di vero, che occorre sottolineare se si vuole rendere piena giustizia al Pitrè e alla sua opera». Non vi è, però, una piena assunzione della storicità in qualche modo autonoma del materiale folklorico-religioso, il suo essere testimonianza di modi di vita e di pensare che in qualche modo si contrappongono – come aveva visto Gramsci, pur con precisazioni e cautele – alle concezioni del mondo e della vita ufficiali. Per de Martino, «il materiale folklo-

²¹ De Martino, *La tema del rimorso* cit., pp. 24 sg.

rico-religioso diventa documento storico importante come indice dei luoghi, dei tempi e dei modi della circolazione culturale dei beni religiosi». In ogni caso, per lo storicista de Martino, «non si tratta [...] di "due" storie concorrenti in una stessa civiltà religiosa: ma di un'unica storia, resa più concreta dalla continua valutazione della sua dimensione sociologica, con tutte le corrispondenti particolarizzazioni di tempo, di luogo, di mezzo sociale». ²²

Il dibattito demoantropologico degli ultimi decenni si è sviluppato – ovviamente, con una pluralità di posizioni – più nella direzione della relativa autonomia della cultura folklorica che in quella di una rigida impalcatura storicistica unitaria. Anche se è opportuno aggiungere – per quanto possa apparire superfluo – che sugli studi demoantropologici degli ultimi decenni Ernesto de Martino ha avuto, ma per altri aspetti, particolare rilevanza.

Significativa è la sostanziale analogia individuata dallo studioso napoletano tra le forme folkloriche occidentali e quelle etnologiche extraeuropee e, conseguentemente, tra demologia ed etnologia:

[...] In tal modo si è venuta raccorciando la distanza che separava le forme culturali subalterne interne alla civiltà occidentale dalle culture indigene dell'epoca coloniale: la differenza fra le une e le altre appare sempre più esser di misura e non di qualità, e sempre meno appare giustificabile una distinzione rigorosa dell'oggetto della etnologia da quello delle tradizioni popolari perché in entrambi i casi oggi stanno davanti a noi sincretismi interculturali, rapporti fra livelli diversi di cultura, dinamiche messe in movimento da questi rapporti. ²³

Con riferimento alla spedizione in Lucania del 1952, Clara Gallini ha notato:

Spedizione. Parola imponente, financo eccessiva se confrontata ai tempi e agli spazi di altri percorsi di ricerca, capaci di attraversare

²² *Ibid.*, p. 27.

²³ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. 392.

l'intera Africa subsahariana, da Occidente a Oriente. Ma in quegli anni adeguata ad un viaggio che per tutti si rappresentava (ed era in effetti) come una lunga discesa in un profondo remoto e per la cui conoscenza ancora non si disponeva di strumenti idonei.

Va anche contestualizzato l'aggettivo «etnologica» che si accompagna alla parola «spedizione». I due termini di «etnografia» e di «etnologia» – ce ne informa Biasutti nella relativa voce sull'*Enciclopedia Italiana* edita nel 1932 – erano «usati spesso indifferentemente come sinonimi». Ma tutto concorreva a ridurre l'etnografia a «disciplina puramente descrittiva che raccoglie i materiali di osservazione sui quali opera l'etnologia». Forse de Martino non avrebbe avuto difficoltà a designare come «etnografici» i materiali appuntati nelle note di campo: che di certo lo sono, nel senso tradizionale della parola. Ma intuivamo anche le ragioni della preferenza a designare come «etnologica» una «spedizione» intesa come ricerca ruotante attorno a un problema.²⁴

La trasmissione *Spedizione in Lucania*, il cui testo qui si riproduce, si apre con le considerazioni demartiniane:

L'idea di una spedizione in Lucania per la raccolta del materiale relativo alla vita culturale tradizionale del mondo popolare di questa regione può suscitare qualche riserva e qualche diffidenza, soprattutto per l'impiego, a proposito della Lucania, della parola «spedizione», normalmente usata per viaggi collettivi di studio in regioni lontane e poco conosciute come il Congo o il Tibet. Ma la colpa non è nostra se gli italiani conoscono qualche volta il Congo o il Tibet meglio di alcuni aspetti della loro patria e se oggi siamo ancora nella deplorevole condizione di dover organizzare spedizioni per conoscere la storia e la vita di alcuni gruppi di cittadini della Repubblica.

D'altra parte noi non siamo andati in quelle zone per gusto del pittoresco o per mero gusto erudito, ma per tentare di ricostruire la vita culturale tradizionale delle generazioni contadine che si sono avvicendate sul suolo lucano.²⁵

Ancora una volta, impegno scientifico e impegno politico si ritrovano congiunti nella consapevolezza teorica e nella pratica di ricerca dell'etnologo napoletano.

Il rapporto che de Martino vede tra la persistenza di «relitti folklorici» e condizioni economico-sociali del tut-

²⁴ Gallini, *La ricerca, la scrittura* cit., p. 51.

²⁵ Cfr. *infra*, p. 89.

to inaccertabili emerge nettamente dal «caloroso augurio» che egli rivolge a «tutte le contadine lucane che di buon grado gli fornirono le informazioni richieste, piegandosi alla ingrata fatica di rinnovare davanti ad altri, nella forma del rito, il cordoglio per i loro morti, strumenti, esse, di una scienza che non intendevano, e per la quale tuttavia pagavano senza saperlo un umile tributo di dolore». Ed è con questo «caloroso augurio» che de Martino conclude la *Prefazione* alla sua monografia sul pianto funebre:

Per queste povere donne che vivono negli squallidi villaggi disseminati tra il Bradano e il Sinni, non sapremmo disgiungere il nostro ringraziamento dal caloroso augurio che, se non esse, almeno le loro figlie o le loro nipoti perdano il nefasto privilegio di essere ancora in qualche cosa un documento per gli storici della vita religiosa del mondo antico, e si elevino a quella più alta disciplina del pianto che forma parte non del tutto irrilevante della emancipazione economica, sociale, politica e culturale del nostro Mezzogiorno.²⁶

È l'incontro con il Sud – «un incontro reale con un concreto mondo culturale di oppressi» – che completerà l'esperienza demartiniana di un «viaggio ideale», che aveva già esplorato il mondo magico degli Aranda australiani, dei Yamani e dei Selk'nam della Terra del Fuoco, dei Tungusi della Siberia:

L'interesse per le formazioni culturali nate dalla esperienza di una radicale precarietà esistenziale è maturata nella lotta contro l'angoscia di mantenersi come persone davanti all'insorgere dei momenti critici dell'esistenza storica, questo interesse mi spinse già a compiere un viaggio ideale, e a esplorare il mondo magico degli Aranda australiani, dei Yamana e dei Selk'nam della Terra del Fuoco, dei Tungusi della Siberia. Ma a quel viaggio ideale mancava, appunto, l'esperienza di un incontro reale con un concreto mondo culturale di oppressi (come che sia determinata questa oppressione, dalla natura o dagli uomini). Per questo incontro bastava tuttavia molto meno di

²⁶ E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (1ª ed. 1958), p. 5.

un viaggio in un continente lontano: bastava un viaggio di dieci ore, parte in treno, parte in auto, sino a raggiungere una terra che si estende a quattrocento chilometri da Roma.²⁷

È questa la cornice nella quale si inseriscono i viaggi demartiniani in Lucania:

E da Roma si darà avvio alla sequenza di quelli che ormai appariranno come viaggi in un mondo altro. La Lucania di Rocco Scotellaro è il primo terreno. Tra il 1949 e il 1951, in almeno tre soggiorni, tutti a Tricarico, Ernesto e Vittoria sono ospiti suoi o, in sua assenza perché detenuto, della madre, Francesca Armento. Tricarico significa la Rabata, la sua miseria, i suoi canti, tutta quella passione civile, di cui si testimonia in *Note lucane*, su «Società» del 1950. Sempre fra Tricarico e Matera, nel 1951, in collaborazione con la CGL de Martino organizzerà anche una piccola «inchiesta sulla miseria del bracciantato agricolo» che si presenta come un insieme di «biografie» apparentemente ispirate ai metodi della raccolta di storie di vita – l'ultima frammentaria eco di questo tipo di interessi si protrarrà fino alle scarse biografie presenti nei nostri taccuini. Ma il mondo della Rabata appare ancora saturo di quella «miseria psicologica» contro cui si ergerebbe il baluardo della magia: è la miseria economica, l'oppressione sociale, l'oggetto dell'attenzione e di una denuncia che passa attraverso la valorizzazione del canto.²⁸

La cifra meridionalistica mi appare, in questa prospettiva, uno dei tratti fondanti l'opera demartiniana. Ad altri, invece, è sembrato che sottolineare fortemente l'impegno meridionalistico costituisca un ostacolo alla comprensione della statura teorica complessiva di de Martino o dell'importanza di alcune sue specifiche acquisizioni.

Così, ad esempio, Clara Gallini introducendo *La fine del mondo*, nel paragrafo *de Martino meridionalista?* afferma: «Di fatto, egli non si occupò solo di Meridione, ma anche di Meridione. Lo specifico culturale che egli prendeva in esame poteva – almeno in potenza – essere scam-

²⁷ E. de Martino, *Note di viaggio*, in «Nuovi Argomenti», I (1953), n. 2, ora in Id., *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla «Spedizione etnologica» in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996, p. 96.

²⁸ Gallini, *La ricerca, la scrittura* cit., pp. 30 sg.

biato con altri, qualora fossero state tenute ferme le tesi teoriche e fossero state trovate motivazioni politico-culturali sufficientemente valide». ²⁹

Ho già avuto modo di rilevare a questo proposito che l'interscambiabilità – almeno potenziale – delle aree di ricerca sembra o affermazione totalmente ovvia – al livello generalissimo chiunque può fare, «almeno in potenza», qualsiasi cosa – o posizione difficilmente sostenibile per chiunque svolga ricerche demoantropologiche, a ciò motivato (ma potrebbe essere diversamente?) anche dalla propria vicenda esistenziale e culturale. Il nostro apparato concettuale, le nostre acquisizioni teoriche, la nostra produzione scientifica possono essere totalmente immuni, preservate in un'asettica e immobile purezza dalle esperienze concrete che avremo vissuto nel corso delle nostre ricerche, dagli incontri con i protagonisti di quelle società che abbiamo scelto di indagare, per comprenderle e, attraverso esse, comprenderci?

Tutto questo è ancora più vero per lo studioso che ha fatto del concetto di patria culturale e dell'insopprimibile esigenza di attuare la domesticità del mondo alcuni elementi portanti della sua impalcatura teorica. Non è un caso che de Martino, riferendosi alle *Note di viaggio* relative alla spedizione etnologica in Lucania del 1952, dichiarò: «Data la loro natura di documento vivo di una umanità che cerca drammaticamente un'altra umanità, queste note di viaggio non contemplano solo la vita culturale dei contadini e dei pastori della Lucania, ma anche la reazione del mio proprio mondo culturale alle esperienze della spedizione». ³⁰ L'incontro con l'alterità contadina meridionale degli anni cinquanta non è stato, forse, decisivo anche per la messa a fuoco del quadro teorico di de Martino, intellettuale meridionale che scopre nel Sud i limiti della cultura idealistica nella quale si era formato?

²⁹ C. Gallini, *Introduzione* a de Martino, *La fine del mondo* cit., p. LXXIX.

³⁰ De Martino, *Note di viaggio* cit., pp. 96 sg.

Placido e Maria Cherchi, hanno rilevato criticamente una mia presunta eccessiva insistenza su de Martino meridionalista, ritenendo che essa conduca ad attenuare fortemente l'importanza di alcune sue acquisizioni teoriche, quale quella dell'etnocentrismo critico.

In un loro *excursus* su de Martino e il marxismo notano infatti:

Su questo problema è molto interessante quel che dice L. M. Lombardi Satriani, il quale [...] individua proprio nel meridionalismo demartiniano il punto a partire dal quale è venuto assumendo consistenza l'orizzonte problematico del suo pensiero. Messa tra parentesi la relazione che qui trattiamo, in generale si potrebbe essere d'accordo con Lombardi Satriani circa la funzione, per così dire, qualificante che il meridionalismo riveste nell'opera demartiniana. Né *MFR*, né *SM*, né la *TR*, né *SFV* si potrebbero spiegare al di fuori di questa funzione. Ma ci pare in qualche modo eccessiva, nonostante i testi demartiniani richiamati da Lombardi Satriani, l'identificazione della patria culturale nel Meridione. Ci pare che una simile interpretazione, che ha il suo precedente in Rocco Brienza e che è in qualche modo rintracciabile nella *Prefazione* scritta da Galasso per l'ultima edizione della *TR*, distorca alquanto la teorizzazione demartiniana di un «etnocentrismo critico», nel senso che rischia di ridurre tale etnocentrismo all'etnocentrismo *tout court* e nel senso che rischia di togliere al Meridione la funzione dialettica che de Martino gli ha sempre riconosciuto nel processo di rimesse in causa da lui vissuto come etnologo. La funzione del Meridione nella coscienza storica demartiniana è quella di un'inquietante cattiva coscienza. E nella cattiva coscienza è difficile trovare appaesamento, sia pure «culturale». Siamo propensi a credere, piuttosto, che la «patria culturale» de Martino l'avesse già eletta nell'orizzonte della grande *Kultur* occidentale e che si trattasse, però, dal suo punto di vista di ripercorrere a ritroso quella sorta di catabasi negativa della «dialettica dell'illuminismo» di cui ha ragionato Adorno calcolandone bene colpe e limitazioni, grazie al concreto incontro con l'etnos meridionale, per ritrovare infine il senso piano di quel logos unificante che sul piano ecumenico appartiene all'Occidente. [...] il meridionalismo demartiniano appare come un necessario polo dialettico del suo pensiero, ma non il polo focalizzante. Per quanto troviamo bella e seducente la tesi di Lombardi Satriani, ci pare, allora, che esista in de Martino una continua tensione a trascendere verso altro la dimensione meridionalistica, e che il mo-

mento della concreta carabasi in mezzo a questa umanità ancora dominata da un'«oscura angoscia teogonica» sia davvero il più dialettico solo a condizione che non vi si isoli la tematica meridionalistica come centro ideale dell'opera demartiniana.³¹

In effetti, la gravidanza del concetto di «etnocentrismo critico» non è in alcun modo attenuata dalla forte sottoliatura del de Martino meridionalista. È tutta l'impalcatura teorica dell'etnologo napoletano a indurlo all'assunzione dell'incontro con l'altro – nel suo caso essenzialmente attraverso le ricerche nel Sud – come scandalo e come «occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale». Sulla messa in crisi della propria cittadinanza occidentale e sul paradosso dell'incontro etnografico, de Martino ha scritto pagine di grande spessore.

Significativamente, George R. Saunders mette in connessione, nell'opera demartiniana, l'interesse per la «cultura dei poveri e dei diseredati d'Europa» e l'ambito dell'etnocentrismo critico, quale quello delineato dall'etnologo napoletano.

La nostra comprensione della nostra propria visione del mondo può e deve essere approfondita, esaminandola in raffronto alle visioni del mondo degli altri. Ed «esaminare», per de Martino, significa «storiciizzare».

Con il progredire sul lavoro, de Martino si interessò sempre meno allo studio del «primitivo» nel Terzo Mondo e sempre più alla cultura dei poveri e dei diseredati d'Europa, in specie dell'Italia meridionale. Il problema del rapporto tra studioso e Altro assumeva nuove dimensioni quando entrambi si trovavano ad essere membri della stessa società (anche se appartenenti a classi sociali diverse). I testi da analizzare divenivano «folklore», i soggetti le «classi subalterne», e l'ispirazione teorica veniva non tanto da etnologi come Lévy-Bruhl quanto da Marx (filtrato attraverso Croce e Gramsci), Freud, i fenomenologi e gli esistenzialisti – vale a dire, teorici la cui

³¹ P. e M. Cherchi, *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, pp. 321 sg. I riferimenti all'opera di de Martino indicati dagli autori sono: *MPR*, *Morte e pianto rituale*; *SM*, *Sud e magia*; *TR*, *La terra del rimorso*; *FSV*, *Furore Simbolo Valore*.

opera affondava le radici nelle complessità della società occidentale stessa. In questo contesto, l'etnocentrismo critico finì per includere l'analisi delle relazioni interne alle società complesse dell'Occidente.³²

Scrive infatti de Martino:

La verità è che, in generale, la scienza non è degli apolidi, e che, in particolare, la scienza dell'etnos si determina come messa in causa deliberata della propria cittadinanza occidentale sotto lo stimolo dello scandalo iniziale dell'incontro etnografico.³³

E ancora:

È il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico: o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi «nudo come un verme» di fronte ai fenomeni culturali da osservare, e allora diventa cieco e muto davanti ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e da descrivere, la propria vocazione specialistica; ovvero si affida ad alcune «ovvie» categorie antropologiche, assunte magari in un loro preteso significato «medio» o «minimo» o «di buon senso», e allora si espone senza possibilità di controllo al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione (cioè la sua vocazione specialistica viene questa volta compromessa dalla impossibilità di una osservazione oggettiva). L'unico modo di risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione del «proprio» e dell'«alieno». L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una *epoché* etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il «proprio» e l'«alieno» sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche noi avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso *l'incontro*

³² G. R. Saunders, *L'etnocentrismo critico» e l'etnologia di Ernesto de Martino*, in «Ossimori», VII (1993), p. 63.

³³ De Martino, *Furore Simbolo Valore* cit., p. 140.

*etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'essere uomo ha avuto l'Occidente.*³⁴

La proposta demartiniana di un etnocentrismo critico trova la sua ragione in questo quadro concettuale e in una istanza conoscitiva che vuole rivolgere la sua tensione critica anche verso la propria costellazione di valori. Tale proposta, come è opportunamente stato sottolineato,

è una complessa operazione di verifica culturale di se stesso sugli altri, al fine di una messa in causa dei propri valori, non per sfuggire verso l'esotico, ma per recuperarsi a un Occidente da migliorare. Sul piano teorico, è senza dubbio la proposta più matura che sinora sia uscita dal campo degli studi etnologici, che negli anni in cui de Martino scriveva continuavano per lo più ad esprimersi nei termini di un contestabile relativismo culturale e, in tempi più vicini a noi, stanno di nuovo conoscendo pericolose forme di revival di un esotismo rinnovato nel senso di un'esaltazione di presunti valori comunitari, antieconomici e antistatali, ipoteticamente propri di civiltà «primitive» non per condizioni storiche, ma per scelta deliberata. La proposta demartiniana non consente fughe da noi stessi, e propone un'autocritica costruttiva.³⁵

I testi delle trasmissioni qui pubblicati ribadiscono ulteriormente, se pur ve ne fosse bisogno, come la società meridionale e la cultura tradizionale da essa elaborata fossero il fulcro della sua attenzione di studioso e del suo impegno di intellettuale militante e di divulgatore.

Si è fatto più volte riferimento all'articolo di Saunders, che ha suscitato un notevole interesse nel nostro paese: «Ossimori» ne ha pubblicato la traduzione italiana, facendola seguire da numerosi commenti da parte di studiosi italiani. È un dato positivo: una comunità scientifica non può essere rigidamente costretta nei confini nazionali; essa non può che potenziare il dialogo tra gli studiosi

³⁴ De Martino, *La fine del mondo* cit., p. 391. Corsivo mio.

³⁵ Gallini, *Introduzione a de Martino, La fine del mondo* cit., pp. xc1 sg.

delle diverse nazionalità e tradizioni intellettuali. Che questo spesso non sia avvenuto è effetto, e causa ulteriore, di quelle chiusure e incomprensioni, di quei fraintendimenti che tanto hanno nociuto allo sviluppo degli studi etnoantropologici.

Ottima cosa, dunque, che Saunders abbia discusso su «*American Anthropologist*» di de Martino e di altri studiosi italiani; ottima cosa che in Italia si discuta anche di Saunders. Molto meno condivisibile, a sommosso parere di chi scrive, sarebbe la ricezione dell'interesse dimostrato da Saunders come una sorta di legittimazione, anche se tardiva, di de Martino e di quanti alla sua problematica si sono variamente rapportati, come se ora ci si potesse occupare a pieno titolo della prospettiva demartiniana o di quelle analoghe, dal momento che su di esse si è comunque posato uno sguardo autorevole, anche perché «straniero», in una rivista prestigiosa, anche perché «straniera».

De Martino ha suscitato ripulse globali e stizzite, sia nel corso della sua vita sia, più specificamente, in quello della sua travagliata esperienza scientifica e accademica. Emblematica di tale atteggiamento di ripulsa la «recensione» dedicata a *Furore Simbolo Valore* da Paolo Toschi: «recensione in quattro parole: furore molto, valore poco». Numerose testimonianze sottolineano lo stupore, l'incomprensione, il risentimento che gli scritti dello studioso napoletano suscitavano. Giuseppe Bonomo, ad esempio, afferma:

Che altri studiosi (non pochi altri) in Italia in quegli anni continuassero a non condividere le sue idee, lo sanno quelli della generazione di chi scrive, che conobbero de Martino personalmente, e lo sanno per aver vissuto in un clima non facile, nel quale si svilupparono tra studiosi polemiche spesso aspre. Chi scrive è stato testimone diretto dell'incomprensione, dello stupore e anche del risentimento che i libri e gli articoli di de Martino suscitavano in larga parte del mondo accademico tra gli anni cinquanta-sessanta.³⁶

³⁶ G. Bonomo, *Introduzione* ad Aa.Vv., *La magia. Segno e conflitto*, Flaccovio, Palermo 1979, p. 13.

Significative, anche le difficoltà insormontabili incontrate dallo stesso de Martino nella sua aspirazione a essere chiamato a svolgere il suo insegnamento nell'Università di Roma.

Tale rabbioso rigetto è continuato nel tempo: si è spesso assistito in questi anni a intense dichiarazioni antidemartiniane, a enfatiche messe sotto accusa di sue specifiche affermazioni. È persino troppo ovvio notare che ogni autore possa essere discusso, che ogni affermazione scientifica possa essere contraddetta con altre argomentazioni, più o meno convincenti. Ciò che si vuole qui sottolineare è che nei confronti di de Martino è stata operante qualcosa in più di una «normale» dialettica scientifica nella quale le diverse posizioni si confrontano, magari interagendo polemicamente. Nella storia della fortuna demartiniana è dato ritrovare un'emotività che ha sostanzialmente atteggiamenti stizzosi, quando non lividi, e, di converso, assunzioni globali vissute come scelte di campo etico-politiche, oltre che scientifiche.

Recentemente Clifford Geertz – dopo aver ribadito la sua posizione: «le cose, indubbiamente, sono quelle che sono: che altro potrebbero essere? Ma ciò che noi ci scambiamo sono i resoconti su di esse, i resoconti dei nostri informatori, dei nostri colleghi, dei nostri precursori, e i nostri, ed essi sono costruzioni. Storie di storie, visioni di visioni» – dichiara:

Perché mai questa idea, e cioè che la descrizione culturale è conoscenza modellata, di seconda mano, debba innervosire così tanto certuni, non mi è del tutto chiaro. Forse l'accoglimento di questa idea vi costringe ad assumervi personalmente la responsabilità di ciò che dite o scrivete, perché dopo tutto siete voi che lo avete detto o scritto ossia non vi consente di addossare tale responsabilità alla «realtà», la «natura», «il mondo» o a qualche altra vaga e capace riserva di verità incontaminate. Forse tale avversione è il risultato di una paura secondo la quale riconoscere che avete messo insieme qualcosa piuttosto che averlo trovato lì bello luccicante sulla spiaggia significa minarne la pretesa al vero essere e alla vera esistenza.³⁷

³⁷ C. Geertz, *Oltre i fatti*, il Mulino, Bologna 1995, p. 76.

Geertz mette in diretto rapporto - appena mitigato dal *forse* - avversione e paura. Si potrebbe ipotizzare, senza con questo avvicinare due prospettive teoriche che restano fortemente differenziate, che almeno una parte dell'avversione suscitata da de Martino in ambiente accademico sia il risultato della paura che la propria autarchica concezione della scienza antropologica potesse essere messa in crisi dall'impegno scientifico ed etico-politico fortemente testimoniato dall'opera demartiniana. Paura che questo antropologo «scomodo» costringesse, in qualche modo, a prendere comunque posizione rispetto all'oggetto del proprio studio o, se non altro, facesse emergere nettamente che non si intendeva prendere posizione.

Certo è che si è stati antidemartiniani, magari silenziosamente tali, o, ma in numero infinitamente più esiguo, demartiniani variamente tali. Questo numero esiguo sembra essere destinato ad aumentare: forse per una diversa temperie oggi presente, forse per un diverso evolversi del dibattito antropologico, forse per nostalgia di radici o di antenati, assistiamo a dichiarazioni filodemartiniane anche da parte di studiosi sinora estranei all'orizzonte delineato, con forte caratterizzazione, dall'etnologo napoletano. Nessuno vuole stabilire un territorio di ortodossia demartiniana dal quale tentare di tenere lontani gli altri studiosi, come se ci si autoproclamasse sacerdoti, anche se improbabili, di un culto che non sopporta eretici o «infedeli»; si vuole soltanto paventare il pericolo di una moda demartiniana che succeda a una moda antidemartiniana, dovute in ogni caso a considerazioni extrascientifiche.

Tutt'altro sarebbe il discorso, ovviamente, se, dopo tante chiusure e arroccamenti, si diffondesse un effettivo interesse per le tematiche demartiniane e per il dibattito sulla cultura popolare, che, lo si è già notato, hanno segnato in maniera non marginale gli studi demoetnoantropologici nei decenni appena trascorsi. Un interesse sif-

fatto sarebbe da segnalare come estremamente positivo, perché testimonierebbe la consapevolezza, esplicitata anche da Saunders, che «un'antropologia genuinamente produttiva, critica e riflessiva deve sia partire dalle fondazioni della nostra tradizione intellettuale, sia riflettere su di esse». Attesterebbe inoltre il bisogno di discussione nella comunità scientifica dei singoli contributi degli studiosi, delle loro diverse prospettive.

L'articolo di Saunders, l'interesse da esso suscitato, le discussioni che ha sollecitato mostrano ampiamente, infatti, se pur ve ne fosse bisogno, quanto sia opportuno potenziare gli spazi dialogici, riducendo la prassi, purtroppo molto diffusa nei nostri ambiti disciplinari, dello sguardo autarchicamente rivolto alla propria maniera di fare antropologia, assunta come modello legiferante ed esaustivo: monologhi, ossessivamente tali, anche quando truccati, più o meno abilmente, da dialogo.

Anche l'interesse che si va diffondendo in altri paesi³⁸ per l'antropologia demartiniana è rapportabile in parte a questa sua specifica attenzione per il Sud, che – fatta salva comunque la necessaria opera di contestualizzazione storica – lungi dall'apparire obsoleta, mostra tutta la sua modernità, anzi la sua capacità di precorrere in qualche modo tematiche e sensibilità contemporanee.

Si è ritenuto di aggiungere al testo delle trasmissioni demartiniane la tavola rotonda tra Diego Carpitella, Giovanni Jervis ed Enzo Paci trasmessa dalla RAI all'indomani della morte dello studioso. Essa testimonia la consapevolezza, già presente in quegli anni, della centralità, per gli studi demoantropologici, dell'opera di de Martino e della carica rivoluzionaria delle sue ricerche.

³⁸ Si vedano per esempio le affermazioni di George R. Saunders per l'antropologia americana: «In qualche misura, abbiamo riscoperto le sue idee senza riconoscergliene la paternità»; di Carles Feixa Pampols per i paesi di lingua spagnola; di Mirosław Nowaczyk per la Polonia: cfr. C. Gallini e M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997.

Da rilevare, fra l'altro, come per Carlo Levi fosse certo «che nel pensiero e nella figura di Ernesto de Martino la scoperta o la riscoperta del mondo meridionale rappresenta un punto fondamentale». ³⁹ Lo scrittore afferma esplicitamente:

[...] quando dopo la guerra il contatto con il grande capovolgimento della vita d'Italia, portato dalla guerra, dalla Resistenza, dal movimento contadino meridionale – cui egli si sentì immediatamente vicino – egli portò la sua attenzione sui caratteri arcaici, magici presenti attualmente in questo mondo, ci diede una testimonianza sempre più ricca di una realtà che è la nostra realtà di oggi ed è lì, forse, la maggiore originalità, la maggiore importanza dell'operazione di de Martino. È quello che ne fa una figura non soltanto di uno studioso capace e intelligente, ma di un uomo completo perché in quei problemi lui portò contemporaneamente, ed è questo il loro valore, l'interesse dello scienziato e l'interesse dell'uomo. ⁴⁰

Significativa anche la testimonianza di Diego Carpitella:

[...] questa fatica, questo sforzo di afferrare la realtà era quello che rimane forte per noi dell'insegnamento di de Martino come lavoro sul campo; cioè partecipazione umana che non sia freddo inventario etnografico e che non sia neanche freddo questionario sociologico e nello stesso tempo non avere né il paternalismo, né l'«animabellismo» così diffuso negli studi folkloristici: questa è l'esperienza molto forte che noi sul campo abbiamo avuto. ⁴¹

Tale opera ha conosciuto negli anni successivi alterne vicende. Da un lato, ha sollecitato alcuni studiosi a proseguire determinati campi di ricerca, anche se con relativa autonomia critica; dall'altro ha subito un processo di relativa rimozione come se fosse sempre meno importante rispetto al trionfo di un'antropologia che riteneva suo dovere essere a tutti i costi esterofila. Forse anche per l'innata attesa attenzione da parte di «*American Anthropologist*» per lo studioso napoletano, attraverso lo scritto di Saunders di cui si è detto; per la pubblicazione ormai in stato

³⁹ Cfr. *infra*, p. 116.

⁴⁰ Cfr. *infra*, p. 117.

⁴¹ Cfr. *infra*, p. 122.

di avanzata attuazione delle opere da parte di un gruppo di studiosi coordinati da Clara Gallini; per altre opere e scritti su de Martino, ad esempio, il volume con le fotografie precedute da saggi critici della stessa Gallini e di Francesco Faeta,⁴² l'opera di de Martino conosce oggi una rinnovata attenzione e dichiarazioni di consonanza, anche se a volte tardive. È legittimo, allora, ritenere che una nuova stagione demartiniana sia oggi possibile; sembra profilarsi, infatti, un nuovo capitolo della fortuna di uno studioso oggetto di dure polemiche e di convinte assunzioni critiche. A tale stagione questa pubblicazione dei testi delle trasmissioni radiofoniche demartiniane intende portare un contributo, quale che sia il giudizio che si voglia dare su di essi e sulle considerazioni dei due curatori di questo volume. Si ritiene, infatti, che a quanti sono oggi interessati all'opera così densa di stimoli dell'etnologo napoletano, la voce di Ernesto de Martino che ci raggiunge alle soglie del terzo millennio da antiche trasmissioni radiofoniche può, forse, dire qualcosa.

Pur dette nei lontani anni cinquanta, le parole conclusive della trasmissione *Spedizione in Lucania* ritrovano oggi – in epoca di ritorno di cavalieri e di regnanti, presunti più che reali, produttori di fatuità clownesca i primi, suscitatori di umana solidarietà i secondi – tutta la loro pregnanza e validità:

Fischia il vento urla la bufera. Questo soffio di tempesta può spaventare, ma in sostanza il messaggio culturale dei contadini lucani, quello che accenna a sviluppi che sono già in atto, è già tutto potenzialmente racchiuso nell'ultimo verso della ninna nanna di zia Rosa di Grottole: «Figli son tutti quanti, al di là dei cavalieri, al di là dei regnanti, al di là degli stessi santi, figli son tutti quanti». E noi pensiamo che ogni uomo libero può sottoscrivere questo messaggio che sta alle radici del destino dell'uomo nel mondo.⁴³

Nonostante cavalieri e regnanti, appunto.

⁴² Cfr. C. Gallini e F. Faeta (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

⁴³ Cfr. *infra*, p. 113.

Panorami e spedizioni

AVVERTENZA

Nel trascrivere i testi delle trasmissioni, delle quali sono andati distrutti i testi originali, si è scelto di inserire tre asterischi per segnalare la presenza nella registrazione di intermezzi musicali e di brevi citazioni da canti o da altri frammenti dell'espressività folklorica formalizzata. Nel caso in cui invece venivano riportati la versione dialettale e la sua traslitterazione italiana dei documenti si è provveduto a riportarle nel testo in corsivo.

Ninne nanne e giuochi infantili*

Le ninne nanne possono essere considerate da due punti di vista diversi: come documento di poesia popolare e come testimonianza di un determinato ambiente storico e sociale, di un certo costume e di una certa ideologia. I due punti di vista, sebbene distinti, non sono tuttavia indipendenti e le stesse ninne nanne che diciamo belle ci appaiono tali nella misura in cui riusciamo a penetrare compiutamente il dramma culturale che vi si rispecchia, la vita storicamente determinata che in esse si risolve in pura immagine lirica.

In un rapido panorama dei molti modi di cantare il sonno ai bambini conviene pertanto non perdere mai di vista, per quanto possibile, la corrispondente varietà di ambienti culturali cioè di livello e di forma della civiltà.

Si ascolti, per esempio, questa ninna nanna, di probabile origine inglese, diffusa nella regione atlantica degli Stati Uniti.

Dormi, o bimbo
Dormi
Il babbo veglia sul tuo sonno

* Registrazione del 1954 (durata: 36'), trasmessa il 5 aprile dello stesso anno. Questa trasmissione e le tre che seguono facevano parte dello stesso ciclo *Panorami etnologici e folklorici* del Terzo Programma della RAI.

*La mamma scuote l'albero dei sogni
E un piccolo sogno cade su di te
Dormi, o bimbo
Dormi*

È una ninna nanna serena che immaginiamo cantata in un ambiente domestico accogliente e agiato. Non vi traspare alcuna preoccupazione magica o religiosa, ma una consumata civiltà del sentire che si esprime in immagini tenere e graziose.

Un'altra ninna nanna diffusa negli Stati del West rispetchia un mondo completamente diverso: è il mondo di *cow boys* che già cantavano questa nenia per tranquillizzare le mandrie durante le soste notturne e per esprimere il bisogno di riposo dopo l'aspra vicenda della loro avventurosa fatica.

*Basta miei piccoli, non vagate più
Sono così stanco del vostro vagare
Qui vi è erba abbastanza per voi
Più piano miei piccoli, più piano
Giù a terra miei piccoli, giù a terra
E quando sarete a terra, potete anche stendervi, poiché vi
è tanto spazio
Fermatevi miei piccoli, sono così stanco
Se non vi fermate mi brucerà la stanchezza
Giù a terra miei piccoli, giù a terra*

Nel suo riadattamento a ninna nanna la stanchezza del *cow boy* si tramuta, non senza una vena di affettuoso umorismo, nella stanchezza della madre al termine della sua fatica domestica.

Lasciamo gli ampi spazi del West americano e fermiamoci per un momento in casa di una famiglia di pescatori lungo le coste del Mar Nero, in Romania. Una mamma canta così il sonno al suo bambino:

*Dormi, dormi pulcino della mamma
Mentre voi pescate egli crescerà
Dormi, dormi pulcino della mamma*

Mentre voi pescate egli crescerà: gli uomini di casa pescano al largo e intanto nella culla comincia a compiersi il destino che tramuterà l'infante in adulto.

Nella ninna nanna spagnola che ora ascolterete, la mamma minaccia il bambino della *mora* e invoca a protezione del suo sonno tutti gli angeli del cielo, eco evidente del grande urto tra mondo cristiano e mondo musulmano di cui fu teatro la Spagna:

*Duermete, niño angelito
Antes que venga la mora
Porque anda de casa en casa
Por saber que niño llora
Duermete, niño angelito
Si quieres adormecer
Que los angeles del cielo
Todos te bajan a ver
Dormi, angelo mio
Prima che giunga la mora
Che va di casa in casa
In cerca dei bambini che piangono
Dormi, angelo mio
Se vuoi dormire
Che tutti gli angeli del cielo
Ti vengano a vedere*

Nelle ninne nanne dei volghi dei paesi cattolici è ricorrente il tema della Sacra Famiglia riadattata all'ambiente sociale nel quale la ninna nanna è cantata; valga come esempio questa ninna nanna siciliana... ***

È una Sacra Famiglia ricalcata sul modello di una famiglia di contadini siciliani e la Madonna è sorpresa in atto

di rappezzare i vestiti di San Giuseppe senza risparmio di toppe al modo delle famiglie povere; un'altra scena della Sacra Famiglia è rispecchiata in questa ninna nanna napoletana:

*Quanno Sant'Anna cantava a Maria
Quanti belle canzone le diceva
E le diceva: adduormete Maria
Maria, che era Santa, s'addurmeva
E le diceva: adduormete donzella
Tu si la mamma de le verginelle
E le diceva: adduormete Signora
Tu si la mamma de lu Salvatore
Ninna nanna, oh...*

Ed ecco il commento del Croce a questa ninna nanna:

Sant'Anna cantava anch'essa canzoni alla figlioletta Maria, ma quante più e quanto più belle, tanto superiori di numero e di qualità, quanto Sant'Anna è superiore a lei, poveretta. Pure gliele cantava al medesimo fine, per addormentare la figliuola e Maria, come deve fare anche la bambina che ora si agita nella culla e con la docilità che essa ora non è disposta a mostrare, Maria ubbidiva. *Maria, che era Santa, s'addurmeva*, come dice il bellissimo quarto verso; l'incipit contiene profondi abissi di teologia popolare e vuol dire che Maria si addormentava, benché Santa e perché Santa: benché Santa – tenuta ad ubbidire alla voce materna –, perché Santa – pronta ad ubbidirLe. Ma Sant'Anna, nell'atto stesso che comanda, si inchina alla Diva Figliuola e il primo *adduormete Maria*, breve e alquanto familiare, è subito ripetuto con un crescente omaggio di riverenza. Per Sant'Anna stessa Maria non è semplicemente Maria, l'infante che essa allatta e depona nella culla: è la Vergine delle Vergini – *Adduormete donzella, tu si la mamma de le verginelle* – e non è soltanto la soave figura della Vergine, ma quella maestosa della Signora, destinata Madre del Salvatore – *adduormete Signora, tu si la mamma de lu Salvatore*.

Dal punto di vista della storia culturale il tema della Sacra Famiglia nelle nostre ninne nanne mostra una delle tante vie attraverso cui la Chiesa ha influenzato il costume e la ideologia del mondo popolare. È da osservare a questo proposito che i motivi fondamentali del cristianesimo non

avrebbero mai raggiunto le classi subalterne della società, se non avessero operato largamente attraverso la letteratura popolare e se non si fossero legati in vario modo al ciclo tradizionale dalla culla alla bara e alle feste cicliche e calendariali, secondo una politica culturale che meriterebbe di essere accuratamente analizzata e raccontata.

Tuttavia non sempre la plasmazione cristiana ha avuto luogo e non infrequentemente nelle nostre ninne nanne traspare un elemento più arcaico, il motivo magico e pagano; in questo caso «cantare il sonno» significa incantarlo o scongiurarlo, opponendo alla sua forza, non sempre docile, la forza della formula, la magia della parola e della nenia.

*Sonno veni di luntano
Addummiscitela San Bastiano
Sonno veni di Levanti
Bedda, ti ficero i Santi*

In questa ninna nanna l'aiuto diretto richiesto a San Sebastiano si mescola all'opera diretta di costruzione esercitata per mezzo della formula scongiuro, che ha in sé il potere magico di legare il sonno.

Analogamente il riscatto immaginario della famiglia terrena nella Sacra Famiglia non sempre ha soddisfatto l'impazienza e la sollecitudine delle mamme povere alle quali, si sa, preme anche assicurare su questa terra salute e fortuna ai loro infanti, con Dio o col Diavolo poco importa.

*T'attaccao tante merluzzi
E le voggio tutte 'nfilare
E cu le lacrime e singhiozzi
Figghiu miu, la tua mammuzza
T'attaccao 'na campanedda
Senti che bedda, senti che bedda...*

La coroncina di perle, che questa madre ha infilato lacrimando e singhiozzando, e la squillante campanella furono in origine amuleti magici, mezzi di protezione e di

propiazione. La stessa cordicella con la quale la madre dondola la culla sospesa al soffitto non ha soltanto un valore funzionale, perché il nodo che attacca la cordicella alla culla doveva, un tempo, servire a proteggere il sonno del bambino dal malocchio e dalle forze malefiche che il sonno scatena o favorisce, e a liberare al tempo stesso le forze benefiche datrici di fortuna e di ricchezza.

*Io venaco co la corteggia
 Patruna siite de vascedda
 Io venaco co lu lazzu
 Patruna siite de palazzo
 Io venaco co lu lazzu d'oro
 Patruna siite di un gran tesoro*

Ascoltiamo ora alcune di queste nostre ninne nanne nella loro realtà di parola e canto...

Una ninna nanna sarda di Settimo San Pietro...***

Una ninna nanna laziale di Anagni...***

Una ninna nanna abruzzese di Sambuceto...***

Una ninna nanna di zingari...***

E infine ancora una ninna nanna sarda di Nuoro...***

Il tema più propriamente magico delle ninne nanne ci riporta a un livello di civiltà che possiamo chiamare primitivo. Nelle condizioni di insicurezza e di precarietà esistenziale che caratterizzano la civiltà a rudimentale sviluppo tecnico, la notte e il sonno costituiscono anche per gli adulti un momento critico, riboccante di rischi e di terrore. I pericoli reali si mescolano a quelli psichici; le fiere o i nemici possono approfittare delle tenebre per avvicinarsi all'accampamento o al villaggio; nelle tenebre si muovono

ombre minacciose; la mobile schiera dei sogni trasporta il dormiente in un mondo misterioso o in cospetto degli spettri dei morti e infine l'ordine morale è sospeso o rovesciato dai sogni perversi, dai conviti sabbatici e simili.

Questa concezione arcaica del sonno e del sogno sta certamente alla base di un famoso inno dell'*Atharva Veda*:

*Conosciamo, o sonno, il tuo luogo di nascita
Sei figlio del demone che afferra
Collaboratore di Yama
Sei il distruttore, sei la morte
Te così conosciamo, o sonno
Conosciamo, o sonno, il tuo luogo di nascita
Sei figlio della dissoluzione
Collaboratore di Yama
Sei il distruttore, sei la morte
Te così conosciamo, o sonno
Tu, o sonno, proteggici dal cattivo sogno*

Presso i Taos, uno dei Pueblos del Nuovo Messico, quando il sole tramonta e la catena montuosa chiamata Sangre de Cristo si tinge di rosso, la comunità entra in stato di allarme: le scale a pioli che formano l'unica via di accesso alle abitazioni sono ritirate e il villaggio si tramuta in una sorta di fortezza contro le tenebre. Mentre i vecchi, le donne e i bambini si accingono in casa al riposo, gli uomini si radunano sulle terrazze delle case e intonano un canto che dura sino a notte inoltrata e che aiuta a fronteggiare l'invisibile.

Non è certamente una ninna nanna nel nostro senso, non foss'altro perché serve anche agli adulti e perché ha un carattere collettivo; tuttavia questo canto Taos ci aiuta a comprendere l'arcaico terrore della notte che investe molte comunità primitive e che in parte sta alla base di alcune delle nostre ninne nanne.

Ma il costume di cantare il sonno ai bambini si fonda anche su un altro ordine di esperienze, cioè sulla percezio-

ne primitiva e popolare che i bambini sono particolarmente esposti ai pericoli magici della notte e che le forze maligne che si scatenano per lo più nelle tenebre possono colpire di preferenza la loro fragile esistenza. Nelle società più arcaiche predomina l'idea che il bambino esiste appena e che solo nell'età della pubertà esso entra effettivamente nella vita storica e sociale attraverso una seconda nascita rituale che è al tempo stesso conferimento di potenza e di attitudini magiche.

Nel nostro folklore l'idea della particolare precarietà esistenziale dell'infante si esprime in mille guise e ancor oggi presso gli strati più arretrati delle nostre plebi rustiche del Mezzogiorno e delle isole noi ritroviamo tracce di questa ideologia. Onde i sacchetti pieni di amuletti nascosti nelle vesti del bambino e le infinite precauzioni per proteggerlo dal malocchio o dall'invidia, riflesso di una reale precarietà e di una tradizionale esperienza della estrema labilità della salute e della fortuna.

E non occorre andar molto lontano per ritrovare, allora ancora in atto, l'angoscia e l'inquietudine di cui parla il Foscolo nei *Sepolcri*:

[...] *le madri*

*Balzan ne' sonni esterrefatte, e tendono
Nude le braccia su l'amato capo
Del lor caro lattante onde nol desti
Il gemer lungo di persona morta
Chiedente la venal prece agli eredi
Dal santuario*

Lasciamo da parte ora le preoccupazioni e le sollecitudini materne che, con tanta ricchezza di motivi, trovano espressione nelle ninne nanne e rivolgiamoci per un momento alle forme più caratteristiche della levità e della innocenza infantile, al mondo dei giuochi e delle filastrocche tradizionali.

Una filastrocca calabrese, riportata dal Pitré dice:

*Esci, esci, Sole, o Sole
Per il santo Salvatore
Per i poveri bambini
Che non hanno da mangiare
Esci Sole a riscaldare...*

È una filastrocca famosa, diffusa un tempo almeno in tutta l'Italia Meridionale e di cui si posseggono diverse lezioni, ma per quanto i bambini la recitano per giuoco, essa conserva la forza dello scongiuro e un'arcaica ideologia magica: il terrore cioè che il Sole non riesca a sorgere e il bisogno di aiutarlo magicamente alla bisogna con cerimonie adatte. Ma nella filastrocca dei bambini calabresi affiora anche un altro tema delle antiche mitologie solari: il Sole come dispensatore di vita e di ricchezza.

In un'antica formula magica lucana il Sole appare ancora in questa sua antica forma riparatrice; il contadino, afflitto da mal di testa, prima di mettersi in cammino all'alba per raggiungere il luogo del lavoro recitava davanti al Sole nascente questo scongiuro:

*Buongiorno, Santo Sole
Da lu piè tiene ietta l'affanno
Da la testa lu grande dolore
Buongiorno, Santo Sole*

Nella filastrocca calabrese tutto è ridotto al mondo dei piccoli e alla levità del giuoco:

*[...] esci Sole, o Sole
Per i poveri bambini
Che non hanno da mangiare
Esci, o Sole, a riscaldare*

Un esempio eccellente di un giuoco infantile che riecheggia un antico rituale di magia agraria è il seguente, tratto dal Pitré:

Il giuoco rappresenta, in forma drammatica, il ciclo completo di un commestibile che viene prima piantato, raccolto e quindi mangiato.

Ultimo e conclusivo atto, esso viene restituito nel modo che potete immaginare [...] E qui i bambini si accoccolano per terra e fanno quel viso – dice il Pitré – che dicesi, proverbialmente, di minchione.

Questa filastrocca dei contadinelli siciliani mette in luce, risolto in puro giuoco, un tema rituale largamente diffuso nella cerchia della magia agraria: aiutare magicamente, con riti appropriati, i vari momenti del ciclo vegetale, soprattutto dei cereali. Spesso nelle filastrocche infantili l'antico senso delle parole è andato completamente perduto e la vitalità infantile si effonde nella gioia di ripetere certe cadenze appunto perché prive di significato. Si ascolti questa conta dei ragazzi di Ferrandina, in Lucania... ***

Il fenomeno di scadimento a giuoco di fenomeni e credenze che impegnarono una volta i grandi è ben noto ai folkloristi. Così il cerchio del girotondo fu una volta lo spazio magicamente circoscritto entro cui doveva compiersi l'azione sacrale. L'aquilone, o cervo volante, fu usato in Oriente come capro espiatorio per disperdere nell'aria i mali o le colpe della comunità o per mettere al sicuro l'anima e sottrarla a certi rischi terreni. I pegni che caratterizzano i giuochi ricordano la punizione di errori commessi nell'esecuzione di riti magici o di cerimoniali religiosi e così via. In generale le filastrocche infantili, quando non sono mere espressioni di vitalità, conservano la forma esterna del rituale magico, e cioè la ripetizione e l'accumulazione che appartiene appunto alla magia della parola e alla tecnica dello scongiuro. Altre volte giuochi che già un tempo allietarono gli adulti finiscono col diventare esclusivo patrimonio dei piccoli; basterà ricordare a questo proposito che Guardie e Ladri o Ladri e Carabinieri fu giuocato alla corte di Napoleone e una volta l'Imperatore fu catturato da Giuseppina, o meglio si lasciò catturare con galante condiscendenza, com'è da

supporre per un pregiudicato di eccezione come lui, che appena tutta l'Europa coalizzata insieme poté ridurre all'impotenza.

Questo rapido panorama culturale sul mondo delle ninne nanne e dei giuochi infantili offre conferma che una storia a largo respiro umanistico non può limitarsi alle grandi nazioni moderne, alle classi dominanti e alle forme di cultura che si sogliono chiamare «alte». In questo quadro più ampio di interessi storico-culturali hanno da dirci qualche cosa anche la vita intima di una casa rustica, di un cortile, di un'aia e possono acquistare per noi un'importanza pari ai nostri archivi e alle nostre biblioteche.

Il cerimoniale e i canti dell'amore e delle nozze*

Nel folklore europeo, o europeizzato, il tema dell'amore ha una parte notevole in proporzione alla sua importanza nella vita privata e collettiva delle plebi rustiche. Costume, ideologia, espressioni letterarie e danze investono largamente questo tema sia che si tratti di sottolineare le fasi della vicenda d'amore, cioè l'innamoramento, il corteggiamento e le nozze, sia che si tratti di rappresentare alcune situazioni tipiche legate alla passione amorosa, come il tradimento, la vendetta, le nozze infelici o le industrie astuzie per realizzare i propri desideri.

Gli elementi più arcaici di questa tematica dell'amore popolare sono senza dubbio magico-religiosi, anzi più magici che religiosi; il cantar l'amore si confonde con l'incantarlo, col promuoverlo per opera di magia e d'altra parte l'amore umano appare legato al ciclo astronomico e vegetale secondo i caratteri di antiche ideologie agrarie. Gli elementi meno arcaici, più o meno influenzati dalla civiltà urbana, fanno largamente posto a sentimenti profani, alle manifestazioni immediate del desiderio o del dolore, al giocoso o al burlesco, al malizioso o al salace e qualche volta anche a quella tenue vena di lirismo che caratterizza la poesia popolare.

* Registrazione del 1954 (durata: 31'), trasmessa il 12 aprile dello stesso anno.

Il tema magico è palese nel cosiddetto «incantesimo amoroso» che è un vero e proprio scongiuro magico per costringere altrui a corrispondere nell'amore; le donne si distinguono particolarmente in questa pratica...

Co' due ti pijo e co' due t'attacco

T'attacco e ti lio

E ti lio bene

Con due occhi ti guardo

Con due ti attacco, ti attacco e ti lego

E ti lego bene

Così suona l'inizio di uno scongiuro siciliano; la donna che lo recita opera due nodi che ribadiscono l'idea del legame e suppone che il suo amato cada sotto l'irresistibile effetto della fattura e si rassegni, senza resistenza, alla malliarda. Spesso questi scongiuri, di donne a uomini, manifestano una passione tanto possente e concentrata da tramutarsi in vera e propria collera.

Uno scongiuro napoletano dice:

Stelle che luce, stelle che luce

Vai in coppa a testa 'e Vicienzo

Daglie tre botte

Una pa'a capa, che pe' mme possa cadere malato

Una pe' o core che pe' mme spasimi e muoia

E una pe' i pieri che venga spontaneamente e volentieri

E con queste tre magiche «botte», una sulla testa, una sul cuore e una sui piedi la vittima è servita ed è da supporre che si piegherà spontaneamente e volentieri. La collera di una donna innamorata non si fa scrupolo di ricorrere alla forza delle potenze demoniache o di impiegare il momento culminante della messa per i suoi scopi magico-amatori.

Se l'utilizzazione della messa nella consacrazione di scon-

giuri parrà troppo ardita si può fare una distinzione e tutto è a posto:

*Io non sogno venuta a cà per lodare a Cristo
Ma pe' attaccare a chisto*

È evidente che questa atmosfera magica dell'incanto amoroso è poco propizia al canto e alla poesia; l'urgenza del motivo pratico o vitale, la concentrazione rituale per raggiungere lo scopo non si accordano con quel tanto di abbandono teoretico e contemplativo che caratterizzano il poetare. Tuttavia, proprio dal mondo passionale e ideologico connesso alla magia si enucleano, a volte, i temi della lirica amorosa popolare, come in questo canto calabrese nel quale già la poesia si dispiega oltre il valore magico dell'alleanza del sangue:

*Te dogno sangue de le me veni
Tu m'ba a amari fino a cu'nun c'è fini
Te dogno sangue de le me ossa
Tu m'ba a amari fino alla fossa
Ti dono il sangue delle mie vene
Mi devi amare fino alla fine
Ti dono il sangue delle mie ossa
Mi devi amare fino alla fossa*

Qui il sangue è qualcosa di più della rituale mistione che sancisce il legame, qui il sangue è diventato immagine, invocazione di un cuore innamorato. Infine, lasciando alle spalle le preoccupazioni magiche, la musa popolare si dispiega interamente nel canto profano e gaio come in questo stornello toscano:

*Se vuoi venir Morina a stornellare
Porta del vino e mettiti a sedere
Se tu mi dai da bere e da mangiare
A furia di stornelli ti fo incitrullire*

*Ma tu figliola a un altro non passare
Che l'è un bocconcino per un signore
Però di quando in quando...*

Nella cerchia del profano si effonde la ricca tematica dell'innamoramento e delle traversie d'amore: oltre alle serenate vi è tutta una serie di situazioni piccanti, che la vicenda d'amore ha suggerito ai canti popolari. Valga come esempio una famosa canzone epico-lirica, *La Finta monacella*, che secondo Vittorio Santoli ebbe il suo centro d'origine in Catalogna da cui si sarebbe irradiata poi in Francia e in Italia. Sentiamone il testo in una lezione toscana:

*Giovannino da Castelnuovo si innamorò di una bella signora
Non sapeva come fare a baciarla
Pensò vestirsi da monacella
Vestirsi da monacella
Giovannino da Castelnuovo si innamorò di una bella figliola
Non sapeva come fare a baciarla
Pensò vestirsi da monacella
Buonasera signori e signor oste, alloggereste una monacella?
Se non gli piace la mia compagnia la manderei con la serva mia
Ma giurate, lo voglio seguire, con donne schiave non voglio dormire
Se non gli piace la mia compagnia la manderei con la moglie mia
Ma giurate, lo voglio seguire, con donne d'oste non voglio dormire
Se non gli piace la mia compagnia la manderei con la figlia mia
Sì con lei ci andrei, perché l'è stato d'affari miei...
Babbo mio, mi fate vergogna, questo è un uomo vestito da donna*

*Figlia mia tu sei impazzita, l'è una monacella venuta da
Pisa
Se fosse stata una monacella, l'avrebbe avuto la sua com-
pagna
La mia compagna l'avevo portata, ma su in quei monti me
l'hanno ammazzata
Quando furono su per le scale, la spense il lume, la volle
baciare...
Questa è la regola del mio convento, andarc al letto a lume
spento
Quando furono al far del giorno la monacella sbarcava a
Livorno
Babbo mio, ve l'avevo pur detto che aveva una faccia da
giovinetto
Oh babbo mio, preparate una culla, se non è maschio sarà
una fanciulla
Babbo mio, ve l'avevo pur detto che aveva una faccia da
giovinetto
Che aveva una faccia da giovinetto...
Ora voglio preparare una culla, se non è maschio sarà una
fanciulla
Se non è maschio sarà una fanciulla...*

Una canzone popolare di origine francese, diffusa nel Canada, ha per argomento un'altra situazione piccante.

Una ragazza si innamora del confessore e in confessione non esita a dirgli il suo amore; il Signor Curato, Monsieur Le Curé, si difende a denti stretti e il grottesco nasce dalla forzata impassibilità del curato e dalla petulantia della ragazza che sussurra il suo amore dietro la grata del confessionale.

Infine la ragazza chiede: «Ma almeno in caso di morte, non piangerebbe per me?» E il Signor Curato, che è estraneo alle cose d'amore risponde: «Se tu morissi ti porterei al cimitero e ti canterei *Requiescat in pace*».

D'où venez-vous si croité, Monsieur le Curé
D'où venez-vous si croité, Monsieur le Curé
Je m'en reviens de mon chemin, ma petite amignole
Que m'avez-vous apporté, Monsieur le Curé
Que m'avez-vous apporté, Monsieur le Curé
Des souilleuses pour danser, ma petite amignole
Je voudrais me confesser, Monsieur le Curé
Je voudrais me confesser, Monsieur le Curé
Dis-moi tes gros péchés, ma petite amignole
C'est celui de vous aimer, Monsieur le Curé
C'est celui de vous aimer, Monsieur le Curé
Et alors il faut se séparer, ma petite amignole
Peut-être que j'en mourrai, Monsieur le Curé
Peut-être que j'en mourrai, Monsieur le Curé
Et bien je t'enterrai, ma petite amignole

Soffermiamoci ora per un momento a Châteauroux, in Francia, dipartimento dell'Indre: i corteggiatori paesani rendono visita alle loro belle, ma, se il sentimento ha la sua parte, la dote della ragazza è l'elemento decisivo e perciò loro prima cura sarà di sedersi sulla *coffre*, cioè sulla cassapanca dove la ragazza serba il suo corredo e battervi col tallone per sentire se è vuota o piena: se è piena vi resteranno, se è vuota se ne andranno, amore o non amore.

La canzone popolare che il contadino Pierre Panì vi canterà ora, nel tipico accento locale, ironizza su questa controllatissima galanteria dei giovanotti del suo paese.

Quand la maison est propre
Les gars y vont
Ils y vont en quatre par quatre
Mal d'amoureux nous donnent
Mal d'amoureux nous donnent
La destinée la rose au bois
Mal d'amoureux nous donnent
Ils y vont en quatre par quatre
Mal d'amoureux nous donnent

*Ils s'assitont sur le coffre
En tapant du talon
En tapant du talon
La destinée la rose au bois
En tapant du talon
Ils s'assitont sur le coffre
En tapant du talon
Si le coffre il fait le sourde
Les gars non y resteront
Les gars non y resteront
La destinée la rose au bois
Les gars non y resteront*

Anche l'ideologia popolare della promessa di matrimonio presenta, nei suoi tratti più arcaici, dei motivi magici o almeno gli echi di questi motivi. Nessuno più oggi sarebbe disposto a concedere, tranne che per metafora, che il bacio scambiato abbia un valore magico, un atto vincolante in modo irresistibile, una fusione di anime e una adozione nuziale, pari per efficacia all'alleanza che deriva dalla mistione del sangue; tuttavia questa antica ideologia traspare da un canto popolare siciliano...***

Così il bacio al pari dell'anello avevano un tempo il valore magico di un atto vincolante in modo irresistibile, di vera e propria adozione nuziale.

Le varie fasi del cerimoniale nuziale erano dominate da temi tipicamente magici, come la protezione dal malocchio e la separazione rituale della sposa dalla casa dei genitori, l'accoglimento rituale della sposa nella casa dei suoceri, i pericoli della prima notte, le pratiche augurali determinatrici di fecondità, felicità e ricchezza per la nuova coppia.

Nel Nuovo Messico, dopo la celebrazione del rito nuziale, si forma un corteo che accompagna gli sposi alla nuova casa; alla testa del corteo c'è un poeta che intona

varie melodie d'occasione, cioè canti per l'accoglimento degli sposi nella loro nuova dimora.

Nella *entriega* che udirete il cantore, dopo aver ricordato che la coppia è un'immagine della prima coppia del Paradiso Terrestre, e quindi, al pari di questa, legata da un vincolo infrangibile, esorta gli sposi ad accettare integralmente la nuova condizione con tutti gli obblighi che essa comporta... ***

Le nozze rappresentano un mutamento di condizione soprattutto per la sposa: essa abbandona la propria famiglia per quella dello sposo ed è su di lei che cade, con maggior energia, la richiesta sociale di determinati obblighi.

La separazione della giovinetta dalla casa dei propri genitori trova espressione rituale nelle cosiddette lamentazioni di nozze, nelle quali la futura sposa o i suoi familiari o delle sue amiche o delle piangitrici, pagate a questo scopo, piangono e deplorano la fine della sua vita di nubile e il destino che l'attende in una casa straniera.

I tempi e i modi di queste manifestazioni di cordoglio sono strettamente determinate dalla tradizione; resta quindi inteso che la futura sposa dovrà piangere cerimonialmente nel quadro del rito e in ogni caso non dovrà piangere una volta che essa mette piede nella casa dello sposo dopo la cerimonia nuziale.

I doveri della sposa ispirano molti canti tradizionali di nozze; ed ecco che con garbo e finezza, questi doveri sono ricordati nella *Chanson de la mariée*, ancora tradizionale in Francia nella provincia di Berry... ***

Come per l'amore i canti popolari profani amano spesso le situazioni piccanti o scabrose, così anche per il matrimonio: basterà per tutti il tema della mal maritata. In un canto vandeano la povera sposa lamenta che il marito la prima notte le volta il dorso e si addormenta; allora la sposa, per stuzzicare in qualche modo un marito così pigro,

lo punge con una spilla e il marito, spaventato, se la dà a gambe; ma la sposa lo rincorre, lo acciuffa e lo riporta a casa, richiamandolo ai suoi doveri coniugali, con tre colpi di bastone sulla testa... ***

In un canto dell'Anjou la situazione della mal maritata è precisata, si tratta di una giovane che ha sposato un vecchio... ***

Naturalmente la disgrazia di un matrimonio infelice non tocca necessariamente alla donna, ma anche all'uomo... ***

Un elemento importante del cerimoniale delle nozze è la danza. Originariamente la danza nuziale aveva un valore magico augurale, doveva cioè mettere in circolazione attraverso i suoi ritmi orgiastici e le sue mimiche allusive le forze della fecondità e della fortuna.

I passi delle danze nuziali, al pari di quelle del corteggiamento, intendono quindi anticipare in forma drammatica la vicenda d'amore, con tutte le provocazioni, le ripulse e gli inviti che l'accompagnano.

Questo carattere di impegno magico sessuale si è andato molto attenuando nelle danze nuziali o di corteggiamento dei popoli europei o europeizzati, dove gli antichi, crudi temi allusivi si sono venuti sempre più stemperando e ingentilendo, sino a tramutare la danza in una gioconda espressione di festa, senza più nessun sottinteso magico o religioso. Ascoltiamo ora qualcuna di queste danze di corteggiamento e di nozze e cominciamo dalla nostra tarantella... ***

Ed ecco una danza nuziale ungherese, accompagnata dal *ciampoiu*, la cornamusa rumena... ***

Un *mestizo* peruviano... ***

Una danza cilena impiegata dalle comunità più isolate delle Ande settentrionali...***

Una danza nuziale del Madagascar, in cui si intrecciano elementi di cultura musicale africana, indiana ed europea...***

E infine una danza nuziale del territorio dei Digo, Oltregiuba...***

Così lungo tutto l'arco della civiltà, a livelli diversi di cultura, la vicenda dell'amore, a cui è legata la conservazione stessa delle società umane, occupa un posto importantissimo nell'ideologia e nel costume.

A livelli più barbarici e primitivi questa vicenda è tutta contestata di magia, di preoccupazioni e di angosce dinanzi agli invisibili pericoli che minacciano la coppia: cerimonie di passaggio dal vecchio al nuovo stato sociale, di riti di consacrazione, di fondazione della nuova unità familiare. A livelli più elevati la vicenda d'amore si sottrae sempre di più alla magia, all'impegno religioso e dà luogo all'appassionato, al disperato, al piccante, al malizioso, al festoso, al profano e infine al puro abbandono lirico di uno stornello come questo:

*Fior d'erbe amare
Se il capezzale lo potesse dire
Oh quanti pianti potrebbe contare...*

3.

I lamenti funebri e l'esperienza arcaica della morte*

L'uso di piangere i morti in metro, secondo cadenze, gesti e moduli letterari stabiliti dalla tradizione era ancor vivo in tutta Italia verso la fine del XIX secolo, come ne fanno fede i sinodi dell'epoca che ancora dovevano intervenire per reprimere il costume.

Si deve a questa costante opera di repressione ecclesiastica, ma soprattutto al progresso della civiltà industriale e alla maggiore diffusione dell'istruzione, se il costume è ormai scomparso da noi, salvo ancora poche isole etnografiche che ancora lo conservano, più o meno bene.

Il lamento funebre può assumere varie forme, soprattutto se tiene conto non solo del documento folkloristico, ma anche di quello etnologico e di quello offerto dalle antiche civiltà mediterranee.

In generale, il lamento può essere individuale, collettivo o responsoriale, cantato da donne, ovvero molto più raramente da uomini, limitato alla cerchia familiare o a carattere pubblico, reso al morto da parenti oppure da lamentatrici pagate o prefiche. Rispetto al contenuto, il lamento narra la vita del defunto, ne tesse le lodi, ricorda alcuni particolari della malattia, ma in date circostanze esso non va oltre la vociferazione cadenzata, uno stile del

* Registrazione del 1954 (durata: 24'), trasmessa il 19 aprile dello stesso anno.

genere, una forma tradizionalizzata del disperarsi. Ma vediamo qualche caso concreto.

Durante la spedizione in Lucania organizzata nell'ottobre del 1952, dal Centro etnologico italiano e dal Centro nazionale di studi di musica popolare, avemmo occasione di raccogliere numerosi lamenti funebri a Grottole, a Ferrandina, a Pisticci e a Colobraro; non fu certo facile raccogliarli e corremmo qualche volta il rischio di passare per iettatori.

Fummo però favoriti nella ricerca dal fatto che il lamento funebre artificiale detto dalla lamentatrice a richiesta del folklorista, e quindi fuori dell'occasione luttuosa, finisce con l'essere altrettanto drammatico e dimostrativo del lamento funebre con il morto. La lamentatrice a poco a poco si suggestiona e, dopo qualche esitazione, si immedesima tanto nella sua parte da piangere sul serio, magari al ricordo dei propri morti.

A Pisticci invitammo due contadine, Rosa e Prudente, a cantarci alcuni lamenti; naturalmente esse ci fecero l'obiezione che cantare un lamento fuori dell'occasione luttuosa porta iella, e infatti, appena accennarono, dopo molte insistenze, il metro infausto, il vicinato protestò con tanta, come dire, vivacità da farci desistere per il momento dal nostro tentativo. Infine venimmo a un accordo: Rosa e Prudente avrebbero pianto, ma lontano dal paese, in campagna.

Fu così che, tra gli olivi ritorti della campagna di Pisticci, Rosa e Prudente piansero in metro, le chiome discinte, confondendo la loro disperazione con quella degli olivi che, come si sa, sono alberi disperati e angosciati per natura. Ecco il tema del lamento a due voci eseguito da Prudente e da Rosa... ***

Mentre registravamo il lamento, un guardiacaccia salì il pendio del colle, a passo affrettato, per venire a vedere chi era morto; e potete immaginare il suo stupore, e forse

anche la sua delusione, quando apprese che si trattava di una comitiva di forestieri che registrava lamenti funebri.

Ecco altri lamenti tipici raccolti in Lucania. Una sorella piange la morte del fratello fabbro:

*Bello della sorella
Maestro pregiato della sorella
Quanto giudizio contenevano queste mani
Bello della sorella
E adesso sei finito sottoterra
Giovane pregiato della sorella
Venti anni, sottoterra
Bene di tua sorella
Maestrone pregiato della sorella—
Quanto giudizio avevi nelle tue mani
Bene di tua sorella
Giovane pregiato di tua sorella
Venti anni sotto la terra
Solo addio...*

Una moglie piange il marito:

*Bene della tua donna, che malattia amara che hai passato,
bene della tua donna
E come debbo fare senza di te, bene della tua donna
Mi hai lasciato un fascio di figli in boccio
Bene della tua donna
Mi debbo rimboccare la gonna fin dal primo giorno, per
andare a faticare
Per dar pane ai tuoi figli
Bene della tua donna
Quando mi portavi con te alla fatica, mi portavi sul dorso
di una giumenta
E mi andavi levando le pietre dal mezzo alla via
Bene della tua donna...*

Una madre piange la morte di una figlia vergine:

È morta la figlia della mamma

Abbiamo fatto oggi festa grande per una ragazza di vent'anni

Bene della mamma

Debbo fare un funerale bello

Bene della mamma

Perché oggi ti devo paventare con il Re del Cielo

Bene della mamma

Debbo mandare a dire al tuo fidanzato che oggi abbiamo fatto le nozze della sua bella

Bene della mamma

Che mi deve mandare a dire il fidanzato?

Mamma traditora

Che mi hai fatto morire la mia bella

Tutti i medici e le medicine erano finiti per te

Bene della mamma

Tutti i santi erano finiti per te

Bene della mamma

Rosa chiusa

Casa piena e svuotata

Bene della mamma

Questi testi letterari sono detti con una melopea caratteristica, intessuta di moduli melodici tradizionali. Ecco, per esempio, come abbiamo udito cantare a Ferrandina un lamento in cui una ragazza piange la morte del padre...***

A Ferrandina, raccogliemmo un lamento in circostanze alquanto strane.

La lamentatrice, una contadina di diciotto anni, volle dire il suo lamento accoccolata al buio in una sorta di ripostiglio per gli attrezzi dando una mano alla collaboratrice della spedizione, molto probabilmente per scaricarsi su di lei della iettatura del lamento.

La porta dello stanzino era socchiusa e cautamente il tecnico della RAI aveva infilato il microfono per registrare la voce.

Fuori dello stanzino all'aperto vi erano i membri della spedizione e le attrezzature della RAI.

Ecco ora il lamento... ***

Come risulta da questi esempi, il lamento funebre si giova di moduli tradizionali alcuni dei quali possono essere adattati a quasi tutti i concreti casi di morte, mentre altri si adattano solo a casi particolari, per esempio alla morte del marito, della figlia vergine, del fratello, del padre e via dicendo. Sulla base di questi moduli tradizionali, tramandati ascoltando altri lamenti, e qualche volta insegnati, la lamentatrice introduce le ulteriori variazioni e adattamenti al caso concreto e la sua propria interpretazione. Il margine di libertà della lamentatrice varia molto; in genere le forme sono stereotipe, l'originalità scarsa, ma una buona lamentatrice, una donna che sa piangere bene, è capace di interpretazioni, di variazioni e di adattamenti originali pur conservando piena fedeltà allo stile.

A questo punto si impone una domanda: qual è il valore e la funzione del lamento funebre?

Non sarebbe tanto più semplice esprimere il proprio dolore liberamente, secondo ciò che detta dentro, salvo moderarlo per ragioni di opportunità e di pudore?

Per rispondere a questa domanda occorre penetrare un po' più in profondità nella natura di questa forma di folklore.

Il lamento funebre è una sorta di pianto a comando, vincolato nei tempi e nei modi; esso deve insorgere quando è prescritto e nei modi in cui è prescritto. Rispetto ai tempi, si deve piangere al momento del decesso, quando il cadavere è messo nella bara; durante la veglia, quando suonano le campane; durante l'accompagnamento al cimitero; al momento della separazione dalla bara e dell'ultima palata di terra e infine nelle varie ricorrenze in cui il cordoglio viene rinnovato.

Rispetto ai modi, il lamento tende a risolvere la spontanea effusione del cordoglio nelle forme stereotipe del gestire, dell'immaginare e del modulare la voce.

Ebbene, questo ritualismo dei tempi e dei modi assolve la funzione di attenuare il dolore riducendo la singolarità della situazione luttuosa nella quale ci si trova. Ogni lamento presenta un aspetto di impersonalità e di stereotipia, appunto perché impersonalità e stereotipia riducono l'insopportabilità di trovarci faccia a faccia con una morte che ci riguarda. D'altra parte, una volta presa questa misura protettiva, il dolore può riguadagnare il piano personale e celebrare quel tanto di libertà e di singolarizzazione che esso deve avere per essere dolore umano e non spasimo bestiale o follia.

Si ascolti ora un lamento funebre rumeno della famosa raccolta Bartók e si osservi come nel solco vincolante della tradizione la lamentatrice riesca a versare in modo personale e con piena partecipazione umana il suo dolore per la morte del marito... ***

Quando la capacità di elaborazione e di interpretazione dei moduli tradizionali raggiunge un grado molto alto, allora la lamentatrice sa piangere bene; il suo intervento è richiesto nelle veglie funebri, e i suoi lamenti sono tramandati di generazione in generazione.

Una lamentatrice famosa della Russia zarista, Irina Federsova, che Gorkij ascoltò nel 1896 alla fiera di Nižnij Novgorod, ricordava trentamila versi tradizionali di lamenti, e da questo patrimonio attingeva, variando, interpretando o inventando secondo le circostanze.

Ecco un suo lamento per la morte del marito ubriacone.

Guardami Signore Iddio, mio Signore

*Dall'augurare agli altri di vivere per tanto tempo con un
ubriaco fradicio*

*Così come ho vissuto io poveretta, con un padrone dissen-
nato*

*O quante osterie ho attraversato, quante volte ho atteso
alla loro porta
Quante volte ho tremato quando prendeva la settimana
Quante volte l'ho pregato, scongiurato
Quante volte mi ha coperto di ingiurie
Quante volte mi ha coperto di botte
E svergognata davanti alla gente...*

La capacità di riadattamento dei temi tradizionali a circostanze nuove è pressoché illimitato, come mostra il caso della lamentatrice Krucova, che piegò i vecchi moduli del lamento funebre in occasione della morte di Lenin.

*I chiari occhi si sono chiusi
Le mani bianche si sono irrigidite
Nella sua tunica militare egli dorme
Per non svegliarsi più*

Anche tra le *voceratrici* corse ve ne sono alcune famose e alcuni loro *voceri* più belli si sono tramandati fino a oggi.

Nel 1830 a Petretto Bartisano, circondario di Sartena, la madre del bandito Rinaldo intonò un lamento funebre sul cadavere del figlio ucciso da alcuni gendarmi, i *volti-geurs*, al comando di un certo tenente Laurelli. Un pastore di Asco, conosciuto nella zona con il nome di Rinaldo Dascu, ricordava ancora sino al 1950, anno della sua morte, questo *vocero* famoso il cui testo dice:

*O Rinà caro di mamma, io mi sento venir meno
Ma chi l'avrà succhiato il latte del mio seno?
Il sangue delle mie vene feconda oggi il terreno
La sera, undici ore, fu ordinato il macchiavello
In piazza i gendarmi con il tenente Laurelli
Cantava il gufo, rispondevano gli altri uccelli*

Ed ecco ora il lamento secondo l'interpretazione del vecchio pastore corso di Asco... ***

Il rituale funerario arcaico è dominato da un momento caratteristico: il terrore del cadavere e il bisogno di interrompere il contagio magico che dal cadavere procede.

Il cadavere succhia il vivente, lo trascina con sé nel suo abbraccio, ruba l'anima, isterilisce le donne, spegne la capacità virile, secca le piante, ritorna come spettro a turbare i sogni dei sopravvissuti. Il rituale funerario arcaico protegge i vivi da questi pericoli ed è quindi orientato in un senso diverso da quello che noi chiamiamo «la pietà verso i defunti».

Il lamento funebre partecipa anche di questa ideologia arcaica della morte e ancora oggi, nel nostro folklore, ne conserva alcuni tratti. Cantare il lamento è un dovere verso il morto, non in senso morale, ma in senso magico, perché solo così il morto si placa e si concilia con i vivi. Spesso nel testo letterario si esibisce al morto tutto quello che si è fatto in occasione della morte e si chiede un segno di gradimento e benevolenza.

Sotto questo aspetto decisamente arcaico, il lamento funebre tende a diventare un incantesimo della morte, un esorcismo della sua potenza nefasta, un rapporto con altri temi ideologici dello stesso genere, come per esempio le pratiche destinate ad affrettare la morte del moribondo, il divieto di pronunciare il nome del defunto, i rituali a volte assai complessi per separare i vivi dai morti. Così il lamento funebre abbraccia una serie di manifestazioni di cordoglio che al grado più basso si confondono con la magia e con l'esorcismo e al grado più alto attingono quella pietà verso i defunti che già fu cantata dal poeta come fondatrice di civiltà... ***

*Dal dì che nozze e tribunali ed are
Diero alle umane belve esser pietose
Di se stesse e d'altrui, toglieano i vivi
All'etere maligno ed alle fere
I miserandi avanzi che Natura
Con veci eterne a sensi altri destina*

Nel 1534 gli albanesi di Corone, nella penisola di Corea, essendo la loro città caduta nelle mani dei turchi, ottennero dal viceré, Don Pedro di Toledo, di essere accolti nell'Italia meridionale e in Sicilia. Imbarcati su duecento navigli, essi veleggiarono verso la nuova patria, portando con sé il patrimonio feudale e le tradizioni della vecchia Albania. Un canto, divenuto tradizionale, ricorda questa migrazione del 1534:

*Oh mia bella Morea
Da quando ti ho lasciata non ti ho vista più
Mio padre è laggiù, mia madre è laggiù, laggiù sono i miei
fratelli*

La migrazione del 1534 non fu la prima degli albanesi in Italia sebbene fosse l'ultima di una certa consistenza. Quasi un secolo prima, nel 1443, Alfonso V d'Aragona, per consolidare il regno di recente acquistato e per domare la Calabria in rivolta durante il conflitto con gli Angioini, si risolse a chiedere l'aiuto di milizie mercenarie albanesi già famose in quel tempo in Europa. In cambio dei servizi resi ad Alfonso gli albanesi ottennero il permesso di stanziarsi in Sicilia e in Calabria. Dopo la morte

* Registrazione del 1954 (durata: 34' 35"), trasmessa il 6 dicembre dello stesso anno.

di Giorgio Castriota Scanderbeg e l'assoggettamento dell'Albania da parte dei turchi, il flusso migratorio verso l'Italia riprese con rinnovato vigore dando origine alle colonie della Terra d'Otranto, del Foggiano, del Molise e aumentando la consistenza delle colonie già esistenti in Calabria e in Sicilia.

La venuta degli albanesi in Italia si ricollega dunque a memorie civili e guerriere di un'epoca ben definita della storia d'Europa, cioè alle vicende interne del Regno di Napoli, al primo insediamento della dinastia aragonese e al grande urto tra l'Europa cristiana e la Turchia musulmana, dominato dalla figura di Giorgio Castriota Scanderbeg.

Gli albanesi in Italia sono oggi circa 80 000, raccolti per la maggior parte in Calabria, dove formano un'unità etnica, linguistica e culturale abbastanza compatta e con una sorta di capitale religiosa e culturale che è San Demetrio Corone. Ma la tenace persistenza della lingua e delle memorie patrie non impedì agli albanesi d'Italia di fondersi di fatto con la vita e le vicende della loro patria d'adozione e di inserirsi gradualmente nella sua storia civile, politica e culturale.

Agésilao Milano, impiccato a Napoli il 13 dicembre 1856 per aver attentato alla vita di re Ferdinando di Borbone, era un albanese di San Benedetto Ullano e Francesco Crispi fu di origine albanese.

L'importanza delle antiche memorie culturali acquista un significato particolare per le minoranze etniche e le minoranze albanesi in Italia si tennero fedeli a queste memorie che, insieme alla lingua, rappresentavano la disseminazione albanese fuori della madre patria. Il maggior letterato italo-albanese, Girolamo de Rada, fu perciò anche un raccoglitore di canti e di tradizioni popolari. Questi canti e queste tradizioni sono oggi ancora vivi nelle colonie albanesi calabro-lucane che dispongono di un folklore relativamente ricco e ben conservato...***

- Il folklore italo-albanese più caratteristico è senza dubbio quello delle nozze: tutte le fasi del cerimoniale nuziale sono sottolineate dal canto e dalla danza, per modo che il passaggio della coppia nella nuova situazione sociale, la rottura degli antichi legami e la istituzione dei nuovi sono inseriti minutamente nella vicenda rituale. I due seguiti, dello sposo e della sposa, si mantengono inizialmente nettamente distinti; la sposa circondata dalle parenti, dalle comari e dalle amiche è pettinata e vestita in attesa che giunga il corteo dello sposo. La pettinatura e la vestizione sono un atto rituale consacrato ed è accompagnato dal canto... ***

Anche i sentimenti che in occasione del matrimonio si risvegliano nel cuore della sposa e della madre della sposa trovano un'espressione consacrata che è verso e canto; la sposa esprime il dolore di abbandonare il focolare domestico e quasi ne muove rimprovero alla madre:

*Oh mamma, che cosa ti ho fatto?
Perché mi hai tolto dal focolare tuo?
Qual è, qual è la mia colpa?
Perché mi dividi dai parenti?
Oh, dai parenti e dal focolare tuo... ****

Persino il pianto della sposa avviene ritualmente, a un momento prescritto del cerimoniale. Stimolata dal coro delle donne, la sposa deve piangere solo in quel momento... ***

Quando sopraggiunge il corteo dello sposo viene simulata una sorta di resistenza cerimoniale da parte della sposa e dei suoi parenti; la porta viene chiusa con violenza e ha inizio un coro alterno fra il seguito della sposa all'interno della casa e il seguito dello sposo davanti alla porta sprangata.

Dice il semicoro dello sposo:

*Alzati tu, oh cordoncino d'oro
E vienimi incontro*

Risponde il semicoro della sposa:

Chi è questo figlio di cane

E il semicoro dello sposo, alquanto risentito:

*Non sono né cane, né figlio di cane
Son figlio di signori... ****

Il contenuto del canto alterno tra i due semicori può variare; in ogni caso si tratta di una tenzone drammatica in cui viene simulato un assalto e una resistenza, come per esempio traspare da un testo raccolto in San Costantino Albanese. Il semicoro della sposa chiede:

Che cosa sei venuto a fare?

E il semicoro dello sposo:

Son venuto perché è mio diritto

(semicoro della sposa)

Pretendi forse qualche giovinetta da noi?

(semicoro dello sposo)

Fa presto, fa presto! Che il Parroco ci aspetta

(semicoro della sposa)

Ancora un pochino, la sposa non si è messa le calze

Una volta esauritasi questa vicenda rituale, che è probabilmente il residuo di un antico matrimonio per ratto, la porta viene aperta e i due seguiti finalmente si uniscono, formando poi il corteo nuziale che si avvia alla chiesa. Risplendente nel suo costume, la sposa esce dalla casa paterna e ancora una volta il verso e il canto sottolineano la nuova fase della cerimonia. Il corteo nuziale è in cammino verso la chiesa, il canto accompagna il corteo... ***

Altre cerimonie hanno luogo dentro la chiesa; al centro del tempio, attorno a un tavolo si dispongono gli invitati. Il sacerdote compie il rito della imposizione della corona sul capo degli sposi e della offerta alla coppia di pane inzuppato nel vino.

Ultimo atto del cerimoniale nuziale è il banchetto che dev'essere, per quanto possibile, esemplarmente abbondante, come lo erano i banchetti di Scanderbeg, che per quantità e forza di cibo possono a buon diritto essere chiamati eroici.

Un antico canto che ritrae Giorgio Castriota nell'atto di divorare lepri, castrati e costate di vitella risuona ancor oggi nei banchetti nuziali italo-albanesi...***

Anche le danze che accompagnano il cerimoniale delle nozze ci riportano alla vecchia Albania guerriera e feudale, con i suoi signori che erano capitani di milizie mercenarie e con i suoi servi che erano soldati. La *choca*, che è una danza tradizionale albanese, ricorda la vicenda di uno di questi soldati a nome Costantino. Lo scenario, con il quale il canto ha inizio, è un accampamento di soldati di ventura da ben nove anni impegnati in imprese guerresche; è notte e l'accampamento è immerso nel sonno, ma Costantino, il soldato Costantino, veglia e sospira perché ha saputo che la sua bella sta per andar sposa a un altro. Il Capitano-Padrone sente quel sospiro e all'indomani dà fiato alla sua tromba, chiama a raccolta i servi e chiede loro:

Miei servi fedeli, ieri notte a mezzanotte, chi è stato a sospirare?

Saputo che era stato Costantino lo manda a chiamare e magnanimente gli concede di andare al suo paese per impedire le nozze della donna amata:

*Prendi nove chiavi e nove coltelli
Monta sul cavallo nero come l'ulivo*

*Mettigli la briglia d'argento e la cavezza d'oro e va!
Corri al tuo paese, dove è la sposa tua!*

Costantino monta sul cavallo e via di galoppo verso il villaggio; lungo il cammino incontra i segni della tragedia che sta per consumarsi; suo padre e sua madre hanno abbandonato il villaggio e vagano disperati perché la promessa sposa è stata sottratta con la violenza al loro figliolo; infine Costantino irrompe nel villaggio, proprio al momento in cui si stanno celebrando le nozze.

Eccolo in chiesa per farsi giustizia da sé; la sposa, alla vista di Costantino, grida:

*Oh Costantino, fedele mio
Ob Costantino, corona prima...****

Alla vigilia delle nozze, verso sera, le donne cantano danzando la *carejina* davanti alla casa della sposa. Il tema è dato dalla figura della sposa come regina alla quale si va a rendere omaggio...***

Altra danza d'omaggio viene resa alla sposa nel pomeriggio del giorno di nozze...***

In generale il rituale di nozze, così come sopravvive ancor oggi nelle popolazioni italo-albanesi dei paesi della Calabria e della Lucania, appare come il riflesso di una società feudale ormai da tempo tramontata. Qualche lontana eco di tale società traspare anche nel lamento funebre, soprattutto per quel che concerne un certo colorito epico nella narrazione della vita del defunto e nella prodiga esaltazione dei suoi meriti.

Ecco come uno studioso tedesco, il von Hahn, descrive l'antico lamento funebre albanese, così come ebbe occasione di ascoltarlo nella stessa Albania:

I lamenti funebri consistono in parti a solo e in cori; una voce comincia e con un tono, a lungo protratto, mantenendosi sempre sulla stessa nota, lamenta il suo dolore in versi e in prosa; per esem-

prio: «Oh tu, figlio mio, perché mi hai abbandonato?»; poi il suono trapassa nella quarta maggiore o nella quinta e ha inizio un distico in versi, al quale, a un segno della mano, si accompagna il coro delle altre donne. Appena il coro ha terminato, la voce assolo prosegue il lamento nello stesso tono di prima, seguito quindi dal coro e così via. A un certo momento un'altra donna, con un segno della mano, interrompe la lamentatrice e prosegue essa nell'assolo. Il distico cantato dalla nuova lamentatrice e quindi dal coro cambia di contenuto e il lamento prosegue con questo successivo intervento di varie lamentatrici. Il lamento viene cantato dal corteo delle donne anche durante la sepoltura e viene ripetuto in alcune ricorrenze, per esempio nel terzo giorno dopo la sepoltura. Nella casa del defunto le lamentazioni proseguono per quaranta giorni, specialmente all'alba delle domeniche e dei giorni festivi.¹

Questa descrizione dello Hahn riguarda, come si è detto, il lamento funebre in Albania; ma il costume si è mantenuto ugualmente nelle colonie albanesi della Puglia, della Lucania e della Calabria. Ecco come si piange a Carfizzi una giovinetta morta nel fiore degli anni:

*Figlia, vittoria nostra, che cosa ci hai fatto, figlia?
 Oh, che bufera abbiamo patito
 Abbiamo chiamato quattro medici per te
 Ma non valsero né medici né medicine
 Figlia, vittoria nostra, figlia, rosa damaschina nostra
 E ora ti abbiamo perduta dal desco
 E ora ti abbiamo perduta dalla sedia
 E ora ti abbiamo perduta dal focolare
 Con le tue mani di oro dipingevi il sole e la luna
 Figlia, vittoria nostra*

Il testo vorrebbe quasi glorificare questa giovinetta dalle mani d'oro, splendente come una rosa di damasco, ma di tanto in tanto il canto delle lamentatrici del coro è interrotto da una esplosione parossistica di disperazione, anch'essa del resto incanalata, per quanto possibile, in modi

¹ 1]. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, vol. 1, Jena 1854].

rituali e consacrati. Ma ascoltiamo questo canto di Carfizi, nella sua reale esecuzione...***

Il lamento funebre albanese, come canto guidato successivamente da varie lamentatrici, alle quali si unisce periodicamente un coro di donne, ha una larghissima diffusione non solo etnografica, ma anche storica. Tutti ricorderanno le lamentatrici che si avvicinavano nel lamentare la morte di Ettore, ciascuna delle quali si abbandonava al suo lamento, «mentre – come dice Omero – facevano eco con i lamenti le donne». Ma lasciando da parte questi illustri esempi classici, nei quali il lamento funebre appare epicamente trasfigurato, il costume di «cantare il morto» era ancora vivo in quasi tutte le plebi rustiche d'Europa appena un secolo e mezzo fa, e oggi si ritrova ancora in Puglia, in Lucania, in Calabria, in Abruzzo e in Sardegna. Ecco, per esempio, un lamento corale di Senise, in Lucania, raccolto nel 1954...***

Accanto al lamento funebre corale, le colonie italo-albanesi conoscono anche un modo essenzialmente individuale di «cantare il morto» nel quale l'intervento corale o ha una funzione irrilevante e secondaria o è addirittura del tutto assente, come in questo lamento di Castrogiovanni...***

In generale, sia il lamento corale che quello assolo non sono tra loro indipendenti e irrelativi; nel lamento funebre la coralità ha una funzione precisa, cioè aiuta a piangere la lamentatrice, così come la lamentatrice fa da guida all'espressione del dolore collettivo.

Una riduzione grottesca del pianto funebre è il lamento per la morte di Carnevale, costumanza che è ancora viva a San Demetrio Corone e, probabilmente, anche in altri villaggi italo-albanesi.

Com'è noto l'odierno Carnevale non è che la trasformazione di antichi cerimoniali pagani connessi alla morte e

alla risurrezione dello spirito della vegetazione. Il fantoccio che oggi rappresenta Carnevale e che al termine di una gaia cerimonia viene bruciato o sepolto, fu in passato la rappresentazione simbolica della forza vegetale immersa nel sopore invernale e rinascente in primavera. Dell'antico valore del rito non resta quasi più nulla nell'odierno Carnevale, ma il lamento funebre per la morte di Carnevale si ricollega certamente a un antico rituale drammatico celebrante la morte del nume. Il lamento grottesco di San Demetrio Corone è detto da un uomo che rappresenta la moglie di Carnevale, una figura ben nota nel folklore europeo. Il lamento, nello spirito generale della cerimonia, accentua volutamente gli aspetti parossistici della disperazione lasciando da parte ogni risoluzione più propriamente melodica dello spirito parossistico. Proprio da questa voluta accentuazione nasce l'elemento grottesco, che ben si accorda con l'atmosfera spregiudicata e orgiastica della festa. Il testo del lamento è quello di una vedova che lamenta il marito morto:

*Scuotetevi fundamenta!
Questi figli me li hai lasciati nudi!
Oh, dov'è il fiume più largo e profondo?
Mi ci voglio buttare dentro
Dove ci hai lasciato?
Ci hai lasciato in mezzo alla strada...*

Come dovunque nelle forme di vita culturale e folkloristica, accanto agli elementi più arcaici – e tali sono senza dubbio quelli che affiorano nel rituale delle nozze e della morte – ve ne sono altri a carattere sincretistico, nati cioè da una miscela del mondo pagano con quello cristiano. Valga come esempio di questo tipo la leggenda di Lazzaro. Secondo la testimonianza dello Hahn, in occasione della penultima domenica di Quaresima, il giorno dedicato a San Lazzaro, una schiera di bambini mascherati, che agitano sonagli percorre rumorosamente i villaggi al-

banesi della regione di Risa. Ogni frotta si compone disordinatamente di sei bambini, uno dei quali trasporta un canestro per raccogliere le uova che gli verranno regalate; un altro adopera un imbuto a mo' di trombetta e un terzo è mascherato da sposa. È evidente qui il tipo di canto di questua a carattere propiziatorio e magico, e come sia inserito in modo del tutto esteriore nel ciclo cristiano. Nelle colonie italo-albanesi l'inserzione appare più organica, poiché durante la questua viene cantato un adattamento popolare dell'episodio di Lazzaro. Alla morte e alla resurrezione della natura si è sostituito il tema della resurrezione di Lazzaro, simbolo cristiano della vita eterna:

*Si levò Cristo e andò al sepolcro da solo
Lo chiamò per nome una volta sola
Alzati, oh Lazzaro!
Non dormire più
Sono tre giorni che dormi sottoterra*

Tuttavia, la trasformazione cristiana del vecchio rito pagano non è in questo episodio così profonda da risolvere tutti gli elementi arcaici su cui si è inserita e quel Lazzaro che dorme sottoterra, e che da Cristo è chiamato a nuova vita, conserva ancora una eco lontana del nume della vegetazione che dorme il suo sonno invernale e che risorge a primavera con il ridestarsi della natura.

L'antico tema magico e propiziatorio ancora traspare nella chiusa di questa leggenda popolare italo-albanese:

*Cristo questa Pasqua è con noi
Tutti i campi ci benedice
Molti bozzoli nelle ceste
Molto olio e molto grano
E vino, quanto di acqua in un fiume...****

Per ritrovare il tema centrale del cristianesimo nella sua purezza occorre lasciare queste forme più o meno

contaminate di letteratura popolare sacra e ascoltare il grande annuncio della messa pasquale, celebrata con rito bizantino, nella Cattedrale di San Demetrio Corone:

*Cristo è risorto dai morti
Con la morte calpestando la morte
E concedendo la vita a coloro che giacevano nei sepolcri...*

Eppure, proprio in occasione della maggiore celebrazione cristiana, la Pasqua, affiorano ancora, decaduti a forme di semplice giuoco o divertimento, antichi residui pagani della tradizione popolare italo-albanese. In uno di questi giuochi pasquali, ancora in vita a Macchia, presso San Demetrio Corone, una donna si accoccola per terra a mo' di chioccia che fa la covata, coprendosi il capo con la gonnna. Intorno si dispone un cerchio di comari che inizia un dialogo con la donna accoccolata:

- *Cos'hai qui?*
- *Ho un pomo*
- *Fammelo vedere!*
- *Non posso, è rancido*

Dopo un breve scambio di domande e di risposte, le donne in cerchio danno inizio a un ballo tondo cantato, mentre la donna al centro resta accoccolata, unendosi al canto che simula il verso della chioccia... ***

- Questo gioco ha per noi un carattere equivoco, ma in origine non era un giuoco, bensì un rito pagano di fertilità agraria. In primavera, al risveglio della natura, una contadina si accoccolava sul terreno per promuovere magicamente la vegetazione. Come la chioccia cova i pulcini, la donna covava il frutto dei campi e ne promuoveva la fertilità. Con l'avvento del cristianesimo questi riti magici di primavera furono aspramente combattuti e, quando non si lasciarono trasformare dall'opera incivilitrice della

Chiesa, furono tollerati come semplici giuochi di Pasqua, come appunto nel caso del giuoco di Macchia Albanese. Altre volte il processo di trasformazione cristiana è andato molto più innanzi, dando luogo a prodotti culturali sincretistici, come nel caso del Lazzaro.

Particolarmente ricca è, nel folklore italo-albanese, la lirica d'amore. Le immagini sono quelle correnti nella letteratura popolare di questo tipo: l'amata è simile a una corona d'oro che illumina il mondo, risplende come la neve sulla montagna o è paragonata alla pernice che sta acquattata, timorosa e aggressiva, fra l'erbetta dei campi. Il pregio di questi canti non sta in generale nel testo letterario che, considerato in sé, può apparire una povera cosa, ma nella loro reale esecuzione come canto che si effonde nelle allegre brigate durante le serenate o nel corso di una festa o di un banchetto che ha rinsaldato i vincoli di amicizia e di fraternità.

Si ascoltino questi canti, eseguiti da quattro voci maschili e chitarra:

*Oh fanciulla, fanciulla che risplendi... ****

*Dal monte è scesa una nuvola nera... ****

*La luna in questo vialetto esce molto tardi... ****

Per quanto il folklore italo-albanese presenti elementi suscettibili di adattamento alla situazione storica e sociale attuale, in genere è da dire che è abbastanza stridente il contrasto tra tale situazione e le forme tradizionali di vita culturale. Si tratta, come si è detto, di memorie che rispecchiano altri tempi e un altro ambiente, di costumanze nate nella cerchia feudale di signori ricchi e potenti, e adottate poi, e mantenute, dalle popolazioni albanesi immigrate in Italia. Dal tempo di Giorgio Castriota Scanderbeg e della lotta contro la Turchia musulmana o delle vicende dinastiche del Regno di Napoli sono passati

quasi cinque secoli e oggi gli italo-albanesi appaiono ormai inseriti nella realtà sociale ed economica del Mezzogiorno d'Italia. Il folklore è oggi appena un legame col passato, ma il vero legame è dato dalla situazione della società meridionale alla quale gli italo-albanesi partecipano al pari dei calabresi e dei lucani, dei pugliesi e dei siciliani. Né il folklore fa velo alla esatta visione di questa realtà che preme da tutte le parti; un antico canto degli abitanti di Castrolibero, al confine tra la Calabria e la Lucania, glorificava questo paese, esaltandolo *«bello come il sole, profumato come una rosa»*... ***

La realtà è ben diversa ed è appunto questa realtà a modificare ciò che forma la passione più viva degli odierni italo-albanesi, che essi condividono con tutte le altre genti meridionali e che fonda un'alleanza più moderna ed attuale di quella che si collega alle memorie di un passato ormai sepolto... ***

Spedizione in Lucania*

L'idea di una spedizione in Lucania per la raccolta del materiale relativo alla vita culturale tradizionale del mondo popolare di questa regione può suscitare qualche riserva e qualche diffidenza, soprattutto per l'impiego, a proposito della Lucania, della parola «spedizione», normalmente usata per viaggi collettivi di studio in regioni lontane e poco conosciute come il Congo o il Tibet. Ma la colpa non è nostra se gli italiani conoscono qualche volta il Congo o il Tibet meglio di alcuni aspetti della loro patria e se oggi siamo ancora nella deplorabile condizione di dover organizzare spedizioni per conoscere la storia e la vita di alcuni gruppi di cittadini della Repubblica.

D'altra parte noi non siamo andati in quelle zone per gusto del pittoresco o per mero gusto erudito, ma per tentare di ricostruire la vita culturale tradizionale delle generazioni contadine che si sono avvicendate sul suolo lucano.

Noi sappiamo bene che la Lucania di oggi non è più, o non è soltanto, passato e tradizione e che qualche cosa laggiù si è messo in movimento, sia pure lento e contrastato. Ma appunto per questo, e soprattutto per rendere tutti gli italiani più consapevoli e più partecipi del movi-

* La trasmissione (durata: 1h 12' 12") fu registrata e trasmessa nel 1953 ed è, in assoluto, il primo documento radiofonico che riporti un testo firmato da Ernesto de Martino.

mento della Lucania verso il mondo moderno, ci sembra venuta l'ora di far conoscere la sua vita culturale più trascurata dagli storici, la vita culturale e tradizionale dei suoi contadini e dei suoi pastori.

E se con il nostro racconto saremo riusciti a dare un contributo, sia pure modesto, per il riscatto delle plebi meridionali dal giudizio mitico che ancora ne danno molti italiani del Sud e del Nord, è lecito concludere che spedizioni di questo genere sono non soltanto conformi alla dignità nazionale, ma costituiscono in certo senso una testimonianza di caldo patriottismo.

– Finora le cosiddette plebi del Mezzogiorno sono state oggetto di studio nell'ambito di due distinti e indipendenti settori di ricerca: da una parte, sotto l'impulso della «question meridionale» furono condotte importanti inchieste sulle condizioni economiche e sociali di quelle plebi, nel quadro della società meridionale e della sua storia; d'altra parte, soprattutto per l'impulso e l'esempio di Giuseppe Pitré, sono state largamente raccolte e indagate le loro tradizioni culturali, il folklore – cioè la loro cultura non scritta, ma affidata alla trasmissione orale e visiva, come si conviene che sia la cultura in un mondo di uomini che non possiede il mezzo tecnico della scrittura. A noi sembra che la separazione, l'indipendenza di questi due ordini di ricerche abbia nuociuto non poco alla esatta valutazione del mondo contadino meridionale e che oggi stia davanti a noi il compito di fonderli organicamente valutando le tradizioni culturali popolari del Mezzogiorno nei loro molteplici nessi, con ciò che, con una frase divenuta ormai di moda, si suol chiamare «la condizione umana».

In conformità di queste premesse, il nostro metodo di lavoro è stato ispirato, nel corso della spedizione in Lucania, a una visione unitaria della vita culturale: infatti noi ci siamo sforzati di considerare patrimonio melodico, testi letterari, danze, costumanze e superstizioni come espressione di un'unica visione del mondo adottata da certi strati

sociali in condizioni determinate di esistenza, e speriamo di essere riusciti nel nostro intento almeno in qualche misura.

Cogliamo l'occasione per ringraziare tutti gli enti e le associazioni che hanno reso possibile questa nostra fatica e in modo particolare il Centro nazionale di musica popolare presso l'Accademia di Santa Cecilia che, in collegamento con la RAI, ci ha fornito i mezzi tecnici di registrazione. ***

Chi dall'alto del colle di Colobrarò ha visto la tragica valle del Sinni, ampia, sconvolta, lunare o, percorrendo la strada da Ferrandina a Pisticci, ha rivolto lo sguardo all'arida creta del paesaggio si rende conto di quel che significa un mondo precario che si disfà lentamente e retrocede verso il caos.

Contemplando quest'aspetto ricorrente del Materano, il tema della nascita sventurata, così diffuso nella letteratura popolare dell'Italia meridionale, acquista per noi il suo esatto significato.

Fu un bracciante di Irsina, che per la prima volta si cantò la nascita dell'uomo come nodo di assurdità e come maligna inversione della norma:

*Quando io nacqui
Mia madre non c'era
Era andata a lavare le fasce
La culla che mi doveva cullare
Era di ferro e non si dondolava
Il prete che doveva battezzarmi
Sapeva leggere e non sapeva scrivere*

Avemmo occasione una volta di incontrare a Savoia di Lucania una quasi centenaria, Caterina Guglia. Essa non ricordava esattamente l'anno della sua nascita, ma solo di essere nata l'anno del terremoto; ricordava però, con pronta memoria, i versi della nascita come catastrofe:

*Quando io nacqui
Mia madre morì*

*Morì mio padre il giorno dopo
E anche la levatrice morì
Mi andai a battezzare
Nessuno attorno*

Ma lasciamo che sia proprio Caterina a dirci questi versi... ***

Altre volte, il tema della nascita sventurata si accende di immagini che parlano di una vera catastrofe cosmica che accompagna la nascita:

*Quando io nacqui
Il mare più profondo si asciugò
E per quell'anno
Non ci fu al mondo primavera
Quando io nacqui
Si oscurarono le stelle
E il sole cessò di risplendere*

oppure:

*Le fasce in cui fui infasciato
Erano tessute di melanconia*

e infine il disperato lamento che spiega la profonda motivazione esistenziale di tutta questa tematica della nascita sventurata:

*Sto a questo mondo come non ci stessi
Mi hanno messo nel libro degli spersi*

Il tema della nascita sventurata si riflette nelle ninne nanne:

*Quando nascesti tu, bello di mamma
Cristo pioveva e nevicava a Spagna*

dice il primo distico di una ninna nanna di Pisticci nella quale la catastrofe cosmica che accompagna la nascita è concepita questa volta come pioggia diluviale sul mondo

e freddo e gelo persino nei paesi caldi come la Spagna, secondo la fantasia popolare; ma nella ninna nanna prevale il valore magico del sonno da incantare e l'augurio, anch'esso magico, di un destino fortunato. La realtà dura e sordida dell'esistenza contadina è sottoposta al sortilegio dell'amore materno:

*Dormi, figlio mio, dormi e riposa
Letto di menta e cuscino di rosa
Il sonno si è promesso, ma non viene
Un altro figlio di mamma se lo tiene
Sonno con sonno vanno combattendo
Gli occhi del ninnio mio si vanno addormentando
Chiudili gli occhi tuoi che sono belli
Fontana che ci vivono gli uccelli
Chiudili gli occhi tuoi che vanno chiusi
Rami di coralli preziosi
Ninna nanna e ninna nennella
Cerasa rossa e puma rumanella
Puma rumanella della mamma
Tempo verrà che metterai le rime
Dormi mio figlio, la mamma ti canta
Figlio di cavalieri, nipote di regnanti
Fammi il sonno che ne fanno i santi
Figli son tutti quanti*

«Figli son tutti quanti», *figghie son tutte quante*: questo è davvero l'augurio più alto, il magico augurio che nel mondo nel quale taluni stanno come se non ci stessero, scritti nel libro degli spersi, tutti possono diventare figli e vivere sempre, in ogni momento della loro vita, gli uni verso gli altri nella commossa eguaglianza della giustizia materna.

Ascoltiamo questo incantesimo per tutti, questo universale augurio magico, nella ninna nanna di zia Rosa di Grottole che negli ottant'anni della sua vita ha cullato il sonno di figli, nipoti e pronipoti al ritmo eguale del dondolio dell'amaca... ***

Tuttavia, malgrado la nenia augurale di zia Rosa la vita è quella che è: svanito il letto profumato di menta e il cuscino di rose, resta la povera culla contadina sospesa alla volta della grotta; dileguato il figlio di cavalieri e il nipote di regnanti, resta una fragile esistenza nelle fasce tessute di melanconia.

Gli anni dell'infanzia contadina trascorrono troppo presto e l'epoca dei giuochi è troppo breve; c'è appena il tempo di qualche semplice giuoco infantile:

*Sotto a chi tocca
La vita incalza
Tocca a te Rocco
Oppure a te, Rosina
La vita incalza*

Ma ciò che può toccare a Rocco e Rosina quando diventeranno grandi è una vicenda sempre uguale: è la vicenda dell'amore, della fatica e della morte.

L'amore, trepida attesa per la donna, nella cui fantasia l'uomo che le toccherà in sorte, e che ancora non conosce, si raffigura come un nibbio che vola a larghi giri per l'aria e si appresta a piombare su di lei, come in un giuoco campestre delle donne di Grottole... ***

Quando l'angoscia per la propria sorte di donna diventa più intensa, la giovinetta da marito porge l'orecchio al canto del cuculo e chiede il responso:

*Cuculo, che assomigli o pignotello
Quanto debbo aspettà pe' avé l'anello*

Se l'uccello tace vuol dire che il nibbio è vicino, sta per calare su lei, ma se risponde con una lunga serie di cucù allora significa che molti anni passeranno prima che possa sentire il fremito d'ali dell'uccello di rapina.

Viene il tempo in cui il cuore della giovinetta si accende per qualcuno, ma come costringerlo a dichiararsi, come

legarlo a sé dato che il costume paesano le vieta di alzare lo sguardo su di un uomo. La ragazza ricorre allora a certi atroci intrugli di cui taceremo la composizione, consacrando in chiesa al momento dell'elevazione con scongiuri tremendi, quasi furenti, come questo:

*Sangue de Cristo, Demonio
Attaccame a chisto
Tanto deve attaccà
Che de me non s'ha da scordà
Sangue de Cristo, Demonio
Attaccami a questo
Tanto lo devi attaccare
Che di me non s'abbia a scordare*

Oppure l'incantesimo d'amore assumerà la forma appassionata e tuttavia gentile e maliziosa di questo canto al lavatoio delle donne di Colobrarò:

*Dammelo amore, il fazzolettino
Quando lo porto al fiume a lavà
Poi te lo strigo su una pietra d'amore
Ogni stricata lo voglio vasà
Poi te lo spando in mezzo a due fiori
Vento d'amore fallo asciugà
Poi te lo stiro col ferro a vapore
Ogni stirata lo voglio vasà
Poi te lo faccio pieghine pieghine
Ogni pieghina un bacino d'amor
E poi te lo porto la sera all'oscuro
Così la gente non pote parlà
Poi te lo metto sotto al cuscino
Stu fazzoletto potesse parlà*

Ma non soltanto per le donne l'amore è incantesimo, potente magia che si dispiega nella formula e nel canto; anche per l'uomo l'espressione tradizionale del sentimento amoroso appare in qualche modo legata al mondo oscuro delle forze magiche, da sottoporre all'umano con-

trollo. Il grande incantesimo maschile è la serenata, nella quale il giovane versa tutto l'essere suo con una intensità che sfiora l'incantesimo magico e che si suppone debba avere effetti irresistibili. Ecco il testo di una serenata di Grottole:

*Vengo a cantà ca' site corcata
Cu' una stella lucente voi dormite
Quando domattina voi vi alzate
Vi trovate gli occhi a calamita
Andate a lu bacile e vi lavate
Bianco lavate e rosso mettete
Andate a la tovaglia e vi pulite
Non vi pulite cchiù ca' scumparate
Andate a lu specchiale e vi mirate
Non vi mirate cchiù, bella parite
Andate a la finestra e v'affacciate
Li raci de lu sole voi facite*

Ma come lungo e conteso è il cammino per giungere alla lunga e sospirata effusione amorosa, la dimora della bella si configura alla fantasia dell'amante come un gigantesco palazzo a cui neanche il Sole può arrivare e che lui, povero ragazzo innamorato, dovrà pur scalare:

*Madonna, quanto è irtu 'stu palazzo
Manco lu Sole lu pote arrivare*

così comincia una serenata di Ferrandina; ascoltatene il bellissimo tema melodico, non importa se cantato da una donna... ***

Spesso la galera, la guerra, la morte intervengono a sconvolgere i progetti umani e a separare i due amanti.

La galera:

*Fenesta ca' la notte stai inserrata
O ggghiuorno aperta me fai murì
Fai murì gli amici e li parenti*

*Fai murire a me, povero amante
Funesta famme a me d'ambasciatrice
Fammela affaccià la cara pace
Facitemela affaccià, pe' carità
Quand'ella parla e poi ve la trasite
Non se può affaccià, sta impedita
Sta molto costretta, carcerata

Carcerateli mia, carcerateli
Mo' li cumpagni tuoi so' le cancella*

La guerra:

*Domani poi domani aggia a partì
Domani sera un sacco a do' mi scure*

La morte:

Fenesta ca' lucive e mo' nun luce

Il tema melodico di questa *Fenesta ca' lucive* è assai probabilmente la forma popolare prebelliniana da cui Bellini attinse.

Altre traversie d'amore possono capitare ai due amanti oltre alla galera, alla guerra e alla morte: per esempio l'imposizione del padre di lei a non sposare l'uomo del cuore e a sposare un uomo che non ama; la canzone di Fronda d'Ulivo riflette una situazione di questo tipo. È una canzone epico-lirica il cui centro d'origine è probabilmente da ricercarsi nell'Italia centrale e la cui area di diffusione finora accertata si spinge nel Nord fino in Romagna e in Istria e nel Sud fino alla Puglia e alla Lucania.

Fronda d'Ulivo, che è appunto l'eroina della versione lucana che abbiamo raccolto, riceve dal padre l'annuncio di disporsi alle nozze:

*Fronne d'alia, attaccate li trecce
Ca' lu tuo padre te vole marità*

*Pata, pata, dimme a ci me dai
A Contu Maggio nun lo vogghio io
Che Contu Scello è l'amore mio*

Nella versione marchigiana, Contu Maggio diventa Con-re Marco, Contu Scello Conte Gnagni e Fronda d'Ulivo Nardolina; nella versione umbra Contu Scello è Conte Gelli, mentre in quella Romagnola è niente meno che il Conte Cembalo. Come che sia, nella versione originale ci dovevano essere una ragazza e due conti; lasciamo da parte i loro nomi e torniamo alla versione lucana.

Dunque, il padre aveva ordinato alla figlia di sposare Contu Maggio e la figlia, benché amasse Contu Scello, ubbidisce; ma la ragazza cova un suo piano di ribellione all'imposizione paterna. La canzone narra che il matrimonio quindi viene celebrato e raffigura la scena della prima notte:

*Firmate, Contu Maggio, nun me toccà
Aggio fatto lu voto a Santa Rita
Ce me face sta tre notti zita*

*Invece di tre, pigliatine quattro
Restituisce lu voto a chi l'hai fatto*

Contu Maggio rassegnato rinunzia ai suoi diritti maritali e si addormenta, ma Fronda d'Ulivo, approfittando del sonno di Contu Maggio abbandona il letto e via di corsa al castello dell'amato Contu Scello. Nel corso della notte Contu Maggio si sveglia, grida alla madre di accendere la candela, perché la *stacca*, cioè la giumenta, è fuggita:

*O mamma, mamma, alluma lu candelotto
C'aggio perso la stacca stanotte*

*Oh figghiu, figghiu santu ti vuoi vedé
Manco 'na donna a lato sai tené*

La scena della canzone cambia ancora e raffigura Fronda d'Ulivo che intanto ha raggiunto il castello dell'amato Contu Scello:

*O Contu Scello aprimi le porte
'Ca so' scappata da la malasorte*

*Quando eri zitella tu non m'hai voluto
Mo ca' si maritata sii venuta*

*Zitella ero e zita sono ancora, se non so zita
Troncame la vita*

Contu Scello commosso apre a Fronda d'Ulivo le porte del suo castello e intanto Contu Maggio arriva affannato al castello di Contu Scello:

*O Contu Scello aprime le porte
Che aggio perso la stacca stanotte*

*Non è stacca da porta la sella
Fronda d'alia è giunta al mio castello*

Ed ecco ora il canto di Fronda d'Ulivo, così come lo abbiamo registrato a Pisticci. Da notare che i singoli personaggi della vicenda non sono interpretati da singoli cantanti distinti: due voci femminili impersonano il padre di Fronda, Contu Maggio, la madre di Contu Maggio e Contu Scello... ***

Quando, dopo avere sfidato la galera, la guerra, la morte e le altre traversie d'amore, gli amanti si trovano finalmente l'uno di fronte all'altro resta ancora tutto un cerimoniale da consumare prima della sospirata effusione amorosa. L'amplesso, come la nascita, come tutti i momenti critici dell'esistenza è esposto a particolari rischi magici, alle forze oscure dell'invidia e del malocchio e va pertanto difeso e protetto da questi rischi. Ma anche indipendentemente da essi, all'effusione amorosa non si giunge prima di aver recitato una commedia rituale in cui all'uomo è assegnata la parte dell'eroe intraprendente, alla donna quella dell'eroina che si sottrae e si schermisce provocando. Resta però inteso che, recitata la commedia,

scontato il cerimoniale, il destino d'amore si compie e potrà essere addirittura la donna, in tutta semplicità, a sollecitarlo. Si ascolti questo canto della colomba, diffuso anche in Lucania:

*Vola colomba, vola quanto vuoi volà
Più alto delle stelle non ci puoi andà
E io da cacciatore ti vengo a sparà*

*Se tu da cacciatore mi vieni a sparà
Io mi faccio suora e al convento me ne andrò*

*Se tu ti fai suora e al convento devi sta
E io da fraticello ti verrò a confessà*

*Se tu da fraticello mi vieni a confessà
Io mi faccio rosa e al giardino me ne andrò*

*Se tu ti fai rosa e al giardino devi sta
E io da giardiniere ti vengo ad annacquà*

*Se tu da giardiniere mi vieni ad annacquà
Io mi faccio pesce e al mare me ne andrò*

*Se tu ti fai pesce nell'acqua devi sta
E io da pescatore ti vengo a ripescà*

*Se tu da pescatore mi vieni a ripescà
Io mi faccio albero e in campagna me ne andrò*

*Se tu ti fai albero in campagna devi sta
E io da campagnolo ti vengo a coltivà*

*Se tu da campagnolo mi vieni a coltivà
Io prendo il veleno e sotterra me ne andrò*

*Se tu prendi il veleno sotterra devi sta
E io da topicello ti vengo a rosicchià*

*Come faccio faccio, mi vieni a ritrovà
Andiamo amore mio, andiamoci a corcà*

Il canto della colomba ci aiuta comprendere quel sottile incantesimo mimico del corteggiamento amoroso che

è la tarantella: dal cerchio degli spettatori-attori si stacca a ritmo del tamburello e del canto una contadinella che avanza verso il centro danzando a piccoli passi e sollevando di poco le cocche del grembiale; subito dopo irrompe nella pista il ballerino, mentre gli spettatori-attori battono le mani a tempo e schioccano le dita e mentre le piastre di latta e i campanelluzzi di ottone del tamburello scuotono l'aria. D'un tratto si leva la voce del contadino che dirige il ballo: «Come si fa la giara?» Ubbidiente e plastica la ballerina fa la giara al suo cavaliere, cioè danza, tenendo entrambe le mani all'anca in modo da somigliare proprio a una giara. Ecco un nuovo comando: «Come si fa la mezza giara?» La ballerina rompe la figura della giara, mantiene una mano all'anca, ma curva l'altra in alto sulla testa. Nuovo comando: «Facciamo un giro! E un mezzo giro!» La coppia esegue inarcando le mani intrecciate. E infine: «Come si colgono i fiori?» Il giovane si inginocchia davanti alla ragazza e le sfiora il viso e i capelli con la punta delle dita. Talora la tarantella assume il ritmo di una castissima orgia contadina in cui si liberano mimicamente, su un piano festivo, i desideri e le aspirazioni a lungo repressi. Ascoltate come, in questa forsennata tarantella di Grottole, il ritmo sia come lacerato dal periodico ritorno di una cruda, squillante voce femminile che imprime a tutta la vicenda melodica e mimata una sorta di selvaggio lirismo liberatore...***

In quest'altra tarantella di Savoia è invece la voce maschile a scandire il ritmo dell'orgia contadina...***

Fra le traversie d'amore la più drammatica è quella connessa con la fatica: non soltanto essa può costituire un impedimento all'amore, ma addirittura rischia di spegnere questo desiderio nel cuore dell'uomo. Il pastore, per esempio, quando torna in paese dopo lunga segregazione dal consorzio umano è come incantato e balordo e sotto l'ossessione della vita popolata solo di agnelli, pecore e

montoni. La povera moglie lo attende trepidante, dopo così lunga assenza, ma l'incantato marito entra in casa senza salutare e si siede muto e assente accanto al fuoco. In preda al tragico incantesimo della solitudine con le bestie scambia il pianto del suo bambino nella culla con il lamento dell'agnello nella rete e all'invito della moglie di profittare delle fresche lenzuola risponde:

*Moglie mia vai a coricarti tu
Che io ho lasciato i montoni soli*

Ascoltiamo il lamento disperato delle donne dei pastori che deprecano la vedovanza a cui le costringe la follia allucinata dei loro mariti... ***

Questo incantesimo della solitudine che impedisce al pastore di assaporare le gioie familiari è lo stesso incantesimo che gli fa scambiare la chiesa con un pagliaio, Gesù Cristo con un capo massaro, lo scalino dell'altare maggiore con la pietra per testare il sale, la sagrestia con il locale per salare il cacio, le campane con la scodella per la zuppa di latte e così via di allucinazione in allucinazione.

*Quannu lu pastore va a la messa
La Chiesa gli paria 'u pagliaru
E Gesù Cristo lu capo massaro
'Mo se ne va a l'altare maggiore
Ce bella pietra pe' pestà lu sale
'Mo se ne va a la via e la Sacrestia
Ce belo casolare pe' salà lu caso
'Mo se ne va solo a u campanaro
Ce bella caccave pe' quaglià lu latte*

Questo sinistro incantesimo della fatica, la grande insidiatrice degli affetti umani, trova altri riscontri nella letteratura popolare lucana:

*Fosse morto il babbo e non l'asinello
L'asinello portava la legna e il babbo no*

Così dice un amaro distico del potentino nel quale, attraverso l'apparente cinismo, si fa luce un doloroso sarcasmo verso un mondo nel quale fatica e bisogno sconvolgono la naturale gerarchia degli affetti. Quando l'asinello muore è lutto così grande per il contadino che preferibile sarebbe stata la morte della moglie.

Uno dei temi più drammatici associati alla fatica è la tempesta, rapida e spietata dissolvitrice di quel tanto di speranza che addolcisce la vita contadina. Raccontano i vecchi che una volta, dopo la tempesta, si levava dalle case il lamento delle donne, un lamento cupo e senza anima, nello stesso metro nel quale si piangono i morti. La diffusa credenza che la tempesta sia dovuta a forze animalesche o diaboliche scatenate per l'aria, trova riscontro nelle antiche tradizioni lucane, ma nel mondo popolare lucano è ancora viva almeno nella memoria anche un'altra tradizione, secondo la quale la tempesta può essere provocata da monaci e da preti. Secondo quest'antica tradizione quando i contadini negavano ai conventi e ai monasteri l'elemosina di vino e di grano, un monaco si recava di nascosto sul greto di una fiumara o di un torrente, riempiva il suo mantello o la sua bisaccia di sassolini, che sarebbero poi diventati chicchi di grandine, e prendeva poi a ripetere la seguente formula che lo rendeva capace di sollevarsi in aria:

Monaco saglie e monaco scenne

Monaco saglie e monaco scenne

Contro tanta malignità di frati o di preti incolleriti i contadini avevano però la loro arma di difesa: vi erano infatti dei contadini che sapevano *appricità lu tempo*, precezzare il tempo, soggiogare la tempesta. L'*appricittatore* o soggiogatore della tempesta, sorpreso dal temporale nel corso della sua fatica, tracciava per terra un cerchio o ru-

tieddo, vi si poneva al centro e, tenendo la falce sollevata verso il cielo, mormorava uno scongiuro per effetto del quale il monaco o prete che fosse, o passava oltre con il suo carico celeste di sciagura oppure precipitava, crepato, ai piedi dell'*appricittatore*. Altre volte la tradizione riferisce di dialoghi concitati tra cielo e terra, fra *appricittatori* e religiosi volanti, clamorose contese di potenze magiche e di umanissime passioni. Una volta, mentre l'*appricittatore* si apprestava a recitare la formula, il religioso si affacciò dalla nuvola e prese a gridare, livido di paura: «Abbassate le falci, datemi un passaggio!» e i contadini: «Ti daremo un passaggio se te ne andrai al bosco» e il religioso: «Va bene!» I contadini abbassarono le falci e il religioso passò in tutta fretta andandosi a scaricare nel bosco dove non si vedono né santi, né figure e non si vede cera di creatura.

Questo scongiuro per far cadere i religiosi dalle nubi temporalesche è stato recitato da Caterina Guglia, la quasi centenaria di Savoia, nata nell'anno del terremoto.

Se la tempesta è il rischio più drammatico associato alla fatica vi è un rischio che appartiene alla fatica come tale, soprattutto quando la fatica comincia dall'infanzia e accompagna con la sua asprezza fino alla morte.

Abbiamo conosciuto a Ferrandina una favoleggiatrice cieca, Antonia Rucilento che, tra le molte favole che ci ha raccontato, ci ha voluto narrare anche questa, per metà storia e per metà favola.

Dall'età di dieci anni aveva cominciato a portare pietre sulla testa e così per anni e anni finché il peso che ogni giorno le gravava sul capo le aveva chiuso gli occhi ed era diventata cieca.

Sul lavoro incombe un'ombra di tristezza, appunto perché non è lavoro, ma fatica. Ecco il canto che accompagna la raccolta delle olive... ***

Perché tanta tristezza? La risposta a questa domanda è forse in questo antico canto di Spinoso raccolto per la prima volta circa ottant'anni fa:

*Povero zappatore, zappa zappa
E mai la tasca soia denaro porta
La sera si ritira ndappa ndappa
Se leva li scarponi e poi se corca
Va la sua donna e gli offre il braccio
Vattenne, donna mia, so' mezzo morto
Piglia il barile e vai a prendere l'acqua
Mettite lu lutto ca' io so' morto*

Al lamento dello zappatore fa eco quello della moglie:

*Vurria diventare 'spitalera
E no mugliera de uno zappatore
Quando se ritira da fora la sera
Se mette a lu punduno ca' se dole
C'ha da fa la povera mugliera
Cu la tovaglia l'annette lu sudore*

Un'antica tradizione narra che al termine della sua vita il contadino è così stanco che non ha nemmeno la forza di morire e resta a lungo sospeso tra la vita e la morte in una penosa agonia. La fatica dunque è intimamente associata alla morte e il lamento per la fatica si risolve nel lamento per la morte.

Esistono ancora in Lucania i lamenti funebri, il pianto in metro del morto. Scomparse le lamentatrici professionali è rimasta ancora la profonda necessità popolare di piangere i propri morti secondo schemi tradizionali. Il cordoglio spontaneo, libero, che non si appoggi sui ritmi prestabiliti del piangere è qui in Lucania ancora una difficoltà fra le donne. Come se per loro fosse insopportabile piangere liberamente, esse incanalano il cordoglio verso forme stereotipe dominate dalla ripetizione di cadenze, di gesti e di immagini.

Questo cordoglio si direbbe senz'anima e affatto convenzionale, se d'improvviso un grido lacerante, frenetico, un gesto disperato non rivelasse la carica emozionale repressa, appena dominata dalla vicenda rituale.

Registrare con esattezza le fasi di un lamento funebre vero comporta difficoltà tecniche non lievi e d'altra parte la registrazione di un lamento funebre artificiale, fuori dell'occasione della morte, comporta altre difficoltà perché *porta male* a chi lo canta e alla casa in cui si canta.

Quando chiedemmo a una giovane contadina di Ferrandina di cantarci al microfono un lamento essa ci guardò dapprima smarrita, come se stentasse a comprendere: ci accorgemmo che aveva paura. Alle nostre insistenze chiese di potersi ritirare in un angustissimo vano oscuro, una specie di ripostiglio per gli attrezzi, e pregò che chiudessimo la porta.

Le spiegammo che ciò era irrealizzabile perché il microfono non poteva raccogliere la voce al di là della porta chiusa.

Infine venimmo a un compromesso: la giovinetta si accoccolò al buio di un angolo del ripostiglio, dette la mano alla collaboratrice della spedizione - probabilmente per scaricarsi dal malocchio - e prese a cantare, mentre il nostro tecnico attraverso la porta socchiusa infilò cautamente la mano che reggeva il microfono. Così fu registrato il lamento che ora ascolterete: vi preghiamo di osservare come la monotona nenia sia interrotta due volte da un grido frenetico, come se l'angoscia repressa facesse di tanto in tanto breccia nel muro costituito dalla ripetizione rituale... ***

Con il lamento funebre si chiude il ciclo della vita culturale tradizionale del mondo lucano dalla culla alla bara; tema unitario fondamentale di questo ciclo è la magia, cioè un sistema di garanzie e di compensi per rendere sopportabile una storia che angoscia. La magia affonda le sue

radici nell'estrema precarietà della particolare condizione umana di questi uomini e di queste donne, cioè nel fatto che questi uomini e queste donne «stanno al mondo come se non ci stessero», «si sentono scritti nel libro degli speresi». In epoche in cui non era ancora nata la possibilità storica di altre forme di lotta, questi individui isolati, sostanzialmente impartecipi della società ufficiale, di cui formalmente erano membri, soddisfacevano, attraverso la magia, l'esigenza di lottare in qualche modo per non essere travolti dai momenti critici dell'esistenza, cioè l'amore, la fatica e la morte.

La forma più caratteristica di questa passione magica lucana è il *malocchio* o *fascinatura*. Il *fascinato* è colui che d'improvviso, senza una causa apparente, si sente psichicamente a disagio in una condizione di maligno impedimento, che può anche fissarsi nella inibizione a compiere determinati atti importanti dell'esistenza, per esempio assolvere i doveri della prima notte.

Questo senso di misterioso legame che par vincolare il sangue nelle vene e che non è risolubile per atto di volontà, comporta quasi sempre il pensiero di essere influenzato da qualcuno e cioè il pensiero del *malocchio* o *invidia*, sia nella forma di influenza altrui inconsapevolmente esercitata sia nelle forme di una vera e propria *fattura* intenzionale.

Molto spesso la *fascinatura* si annuncia col sintomo esterno del mal di testa e pertanto gran numero di scongiuri sono destinati a guarire da questo speciale mal di testa psichico che non ha nulla a che vedere nella fantasia popolare con i comuni mal di testa per cause organiche.

Uno scongiuro di questo tipo che abbiamo raccolto a Colobraro dice:

*Fascino che vai per la via, da Francesca non ci ire
Che è bona nata, battezzata, cresimata*

Da notare che qui la Cresima e il Battesimo sono concepiti come garanzie magiche contro il *malocchio*. Chi è

battezzato e cresimato è magicamente protetto dal *malocchio*. Proprio per questa sua interpretazione magica la cerimonia al Fonte battesimale non ha sempre completamente soddisfatto il mondo popolare lucano, tanto che si è sentito il bisogno di un Battesimo aggiuntivo da celebrarsi misticamente accanto alla culla del neonato, secondo questa costumanza, la sera del giorno in cui il Battesimo è stato celebrato. Si dispongono intorno alla culla sette sedie, una bacinella colma d'acqua e un asciugamani e sulla culla si stende il corredo del neonato. A mezzanotte in punto verranno sette fate, si siederanno sulle sette sedie e mormoreranno formule augurali, quindi si alzeranno e benediranno culla, neonato e corredo attingendo acqua lustrale dalla bacinella e asciugandosi poi all'asciugamani. Questo Battesimo aggiuntivo, che potremmo chiamare il *Battesimo magico delle fate*, garantisce ulteriormente il neonato dall'*invidia* e dal *malocchio*. Del resto il fatto che il Battesimo abbia questa funzione magica è confermato dal fatto che per curare il maiale dal *malocchio*, cioè dal deperimento, si improvvisa un Battesimo per il maiale, evidentemente per tramutare anche il maiale in carne battezzata e dunque magicamente garantita.

La fascinatoria è la malattia magica per eccellenza e tutte le altre malattie si collegano alla fondamentale esperienza di essere preda di forze occulte e misteriose da identificare secondo gli schemi della tradizione e da debellare secondo appropriati rituali anch'essi tradizionalmente fissati.

Nel caso dell'itterizia o *male dell'arco*, la tradizione è la seguente: qualcuno si alza la mattina e scopre nella sua persona un inquietante aspetto giallo, tra lo spettro e il cadavere. Ciò vuol dire secondo la tradizione che ha urinato inavvertitamente contro l'arcobaleno, assumendo in tal modo il giallore che ora gli trasfigura il sangue e la pelle. Per espellere il colore maligno non c'è che un mezzo: restituirlo all'arcobaleno che lo ha trasmesso, ma poi-

ché non si può sempre avere a disposizione un arcobaleno naturale, vale come cura magica riversare il colore su di un arco in muratura che non manca mai nei paesi lucani. Chi è dunque affetto da itterizia dovrà la mattina, prima del sorgere del sole, uscire di casa senza rivolgere la parola a nessuno, anche se interrogato; fasciato di giallo, il povero malato percorre in silenzio le strade del paese finché, raggiunto un arco in muratura, vi passerà sotto tre volte mormorando:

*Buongiorno, cumpa' arco
T'aggio purtato lu male de l'arco
E pigghiate lu male de l'arco
Buongiorno, cumpa' arco*

Con questa operazione il giallo della pelle che proviene dal giallo dell'arcobaleno è stato trasferito all'arco in muratura.

Particolare rilievo ha nel mondo magico lucano il *monacello* o, come si dice in dialetto lucano, *monachicchio*. Nella sua forma più diffusa il *monacello* è uno spiritello domestico dall'aspetto di un bambino ricciuto e biondo e che, come ogni bambino, fa ogni sorta di dispetti e birichinate. Il *monacello* si affaccia facendo sberleffi nei riquadri dei finestrini, fa rovinare piatti e stoviglie, tagliuzza i corredi delle ragazze da marito, suona a mo' di tamburello con le nocche sulle casse, strappa coperte e lenzuola di dosso ai dormienti e cento e cento altri dispettuzzi qualche volta preoccupanti e fastidiosi.

Se si riesce a strappargli dal capo il cappuccetto rosso si può poi ricattarlo, chiedendogli in cambio della restituzione del cappuccio qualche notizia su tesori nascosti o anche, sul momento, un bel gruzzolo di monete d'oro vere e sonanti. In questa forma il *monacello* è uno spiritello a cui non si associa mai nella fantasia popolare un sentimento di sgomento o di raccapriccio. Ma non sempre il *monacello* ha questo carattere addomesticato, gioviale e

innocuo: i penosi incubi notturni dei ragazzi nel periodo della pubertà sono per esempio associati al *monacello*; altre volte questo spiritello si mette sullo stomaco e impedisce la respirazione, anzi in questa forma più angosciata prende anche il nome di *gravandulo*, cioè spiritello che grava sullo stomaco e che soffoca.

Qualche volta, infine, il sereno e saltellante *monacello* lascia il posto a un vero e proprio spirito malefico che si impossessa della persona e la tormenta. È il caso di una ragazzetta di Savoia, figlia di un contadino, che un bel giorno cominciò a veder apparire sulla sua veste dei tagli a forma di croce e da allora non ebbe più pace. Lo spirito prese a perseguitarla, a lanciarle pietre mentre andava a prendere acqua, a tormentarla in mille guise finché la madre, dopo aver fatto ricorso al prete, si decise a recarsi da una fattucchiera. Il padre della ragazza vi racconterà i particolari di questa singolare vicenda che per quasi un mese tenne in subbuglio la sua casa:

- Cos'è contadino?
- Agricoltore.
- Agricoltore, coltivatore diretto.
- Sissignore.
- Lei ci ha detto un fatto che è accaduto a vostra figlia... come si chiama vostra figlia?
- Varalla Raffaella.
- Vostra figlia?
- Sissignore.
- E allora, cos'è successo a vostra figlia?
- Eh, una mattina, una bella mattina la mamma trovò un lenzuolino della culla tagliato. Uno grande in mezzo e quattro più piccoli ai quattro angoli della culla. Il giorno successivo la ragazza era a casa, guardava un bambino, non c'era nessuno. La mamma l'ha lasciato a casa e lei è venuta a lavorare e quando è tornata ha trovato la bambina con uno svenimento e tagliata la vesta. Mi venne a

chiamare a me e mi disse così così, dice, non si sente bene. Vieni a vedere un po' a casa e allora, svenuta com'era, l'abbiamo messa sul letto e aveva una croce sopra la vestina, al centro della vesta, davanti. L'abbiamo messa sul letto e non parlava, poi verso la sera le abbiamo chiesto «Che ti senti, che ti è avvenuto?» «Ho sentito stringermi alla gola, ma non ho visto nessuno», come se si sentisse soffocare. E poi la notte è stata senza voce, la mattina appresso ha incominciato a parlare sottovoce. E dice: «Mi sono sentita stringere la gola, ma io non ho visto niente, per quale motivo, chi mi abbia stretto la gola». E parlava sempre in sottovoce, sempre in sottovoce. E il giorno appresso, le croci aumentavano giorno per giorno; davanti, da dietro, ai lati: queste croci aumentavano sempre di più. Cominciavano ad apparire verso le undici, mezzogiorno e verso sera aumentavano queste croci, maggiormente. Dopo cinque, sei giorni che lei stava ammalata, incominciarono a buttarle queste pietre mentre andava a prendere l'acqua; la ragazza andava a prendere l'acqua e si vedeva cascare 'ste pietre. E poi abbiamo chiamato il prete, dice: «Sì, ci vengo senz'altro in campagna, vengo a fare delle benedizioni; gli lascio un crocifisso, delle immagini e gli mando un libricino, pregherà»; il prete ha benedetto la casa, ha benedetto la fontana e poi se n'è andato. Dopo ancora, visto che la ragazza non guariva, mia moglie, domandando in paese, le hanno indicato di andare a Montesano che lì, dicevano, ci stava una donna che potrebbe essere adatta per questo male.

- Voi avete pensato alla fattura...
- Eh sì, dice, queste so' fatture... so' cose che non vi erano a conoscenza, so' capitate... andando a Montesano può darsi che intrecciate la strada. Mia moglie si è recata a Montesano, portando con sé un vestitino della ragazza.
- Quello tagliuzzato.
- Quello tagliuzzato, sissignore...

- *Anche il lenzuolo ha portato?*
- *No, non l'ha portato il lenzuolo... solamente qualche vestitino tagliuzzato della ragazza... e questa donna le ha detto questa ha preso uno spirito molto... la ragazza... dice, io mi interessero, scriverò a Padova, ai frati di Sant'Antonio, là piglieranno provvedimento. manderanno delle figure, manderanno... voi fate delle offerte, fate delle carità...*
- *Questa magari era stata pagata anche?*
- *Beh, gli ha dato qualche regalo mia moglie, forse un po' di formaggio e ci ha detto pure di prendere l'acqua santa che l'ha portata pure Don Francesco, l'acqua santa benedetta e l'ha rimasta anche in casa l'acqua santa e glielo ha detto anche questa di Montesano. Come ha detto il prete, ha detto anche quella di Montesano di prendere l'acqua santa e di tenerla in casa, dice che era buono; di versarne qualche po' di gocce sulla ragazza. Mia moglie ci è andata a Montesano, da questa donna, tre volte. Dopo qualche giorno che era stata a Montesano la ragazza ha cominciato a migliorare, la voce è tornata normale e lentamente è guarita e dopo un po' di giorni si è messa a sistema come prima questa ragazza.*

Senza dubbio molto di questo mondo magico di pensieri e di esperienze è avviato al tramonto in Lucania: anche nelle zone più arretrate il mondo moderno batte alle porte. A parte l'emigrazione e le guerre, i contadini lucani stanno partecipando negli ultimi vent'anni a esperienze decisive che trasformano profondamente la loro visione della vita e del mondo; almeno gli strati più evoluti sanno ormai bene che per migliorare le loro condizioni di vita e per superare i momenti critici dell'esistenza non giova la soluzione disperata della magia, ma piuttosto l'istruzione e la cultura, e soprattutto una coscienza sindacale e politica che li trasformi in forza storica nazionale.

Le potenze occulte della magia, il *malocchio*, l'*invidia*, la *fattura* cedono il posto, nella coscienza contadina lucana, alle forze reali che sono il vero ostacolo alla realizzazione di un mondo migliore. Pertanto lo stesso patrimonio culturale tradizionale comincia a riflettere i nuovi eventi e le nuove esperienze.

A Stigliano ci è accaduto di udire il vecchio tema melodico del *cupa cupa* interpretato da due contadini, uno dei quali lo interpretava secondo il più rigido stile tradizionale, mentre l'altro che aveva combattuto in Francia con il *Maquis* e che con i partigiani aveva cantato il famoso coro *Fischia il vento urla la bufera* versava nell'antica canzone di questua della sua terra la sua nuova esperienza canora e dalle viscere stesse del canto di questua tradizionale insorgeva, chissà per quali segrete vie di melodica rigenerazione, un accento che ricordava il canto partigiano *Fischia il vento urla la bufera*.

Questo soffio di tempesta può spaventare, ma in sostanza il messaggio culturale dei contadini lucani, quello che accenna a sviluppi che sono già in atto, è già tutto potenzialmente racchiuso nell'ultimo verso della ninna nanna di zia Rosa di Grottole: «Figli son tutti quanti, al di là dei cavalieri, al di là dei regnanti, al di là degli stessi santi, figli son tutti quanti». E noi pensiamo che ogni uomo libero può sottoscrivere questo messaggio che sta alle radici del destino dell'uomo nel mondo.

Dibattito su Ernesto de Martino*

EP Il 6 maggio 1965 è morto Ernesto de Martino, un grande studioso italiano di etnologia. Sono qui con me per commemorarlo Carlo Levi, Diego Carpitella, Giovanni Jervis.

De Martino era nato nel 1908; il suo primo libro è stato *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* del 1941, seguito dopo qualche tempo dal *Mondo magico* del 1948.

La formazione di studioso di de Martino deve molto allo storicismo crociano, ma lo storicismo crociano egli ha saputo trasformare, ha saputo rendere qualcosa di molto diverso tanto da poter permettere a questo storicismo idealistico di comprendere degli orizzonti lontani come appunto l'orizzonte etnologico e di inserirsi in alcuni problemi di carattere storico e di carattere sociale, decisivi non soltanto per lo studio del mondo magico o dei popoli primitivi o delle aree primitive di cultura, ma anche per la comprensione che l'uomo civile o cosiddetto occidentale può avere di se stesso.

Il tema, forse, fondamentale della ricerca di de Martino era il problema della presenza dell'uomo nel mondo,

* La trasmissione (durata: 37') fu registrata nel 1965, poco dopo la morte di Ernesto de Martino. Vi parteciparono: Carlo Levi, Diego Carpitella e Giovanni Jervis; moderatore Enzo Paci. Una trascrizione del dibattito fu pubblicata con il titolo *Ricordo di Ernesto de Martino* in «Quaderni dell'ISSE» (Sassari), I, 1966.

il problema storico della presenza dell'uomo nel mondo, ed egli sentiva che questa presenza poteva essere minacciata, come lo era nei popoli primitivi, ma come anche lo può essere nei popoli civili.

La risposta a questa minaccia – e la forma più tipica di questa minaccia è la morte – è la cultura.

Il pianto rituale è un modo, è il primo germe della cultura, la nascita della cultura stessa con la quale la cultura, che per de Martino è un valore, risponde alla minaccia della presenza. Questo tema della presenza si è poi allargato in de Martino, è diventato non solo il tema della morte, ma è diventato anche il tema della «terra del rimorso» – per ricordare un suo libro del 1961 –; è diventato poi anche il tema della colpa che può avere il mondo occidentale rispetto ad altre civiltà, rispetto ad altre scelte. Ma egli non ha studiato i primitivi come altri etnologi – che egli pure ha studiato e ha criticato, per esempio Lévy-Bruhl e Durkheim –, ma ha studiato delle forme di civiltà, che pure hanno tutto il diritto di chiamarsi tali, e che sono vicinissime a noi, come ad esempio la civiltà dell'Italia meridionale di cui egli ha fatto la storia, di cui ha cercato di comprendere i motivi profondi dal punto di vista etnologico, e dal punto di vista storico e sociale. Questa esperienza della civiltà dell'Italia meridionale, che si esprime soprattutto negli studi del tarantismo, è stato uno dei temi fondamentali di de Martino: egli dice che la Puglia è la terra del rimorso, ma che la terra del rimorso oggi può essere anche tutto il mondo per la nostra cultura e per la nostra civiltà. E certamente egli è stato spinto a questa ricerca di carattere etnologico anche da dei motivi profondamente umani, profondamente radicati nella storia d'Italia che egli sentiva molto.

Forse Carlo Levi può dirci qualcosa di questo perché de Martino spesso parla del suo libro *Cristo si è fermato ad Eboli*, e ne parla come di un motivo ispiratore.

CL Certo è che nel pensiero e nella figura di Ernesto de Martino la scoperta o la riscoperta del mondo meridionale rappresenta un punto fondamentale, direi una svolta fondamentale del suo pensiero, perché, mentre nelle sue opere precedenti alla guerra, come appunto *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, e fino a quella che, almeno dal punto di vista teoretico, rimane la sua opera principale, cioè *Il mondo magico* del 1948, il suo studio, il suo lavoro sull'etnologia, sul mondo magico, primitivo, ha ancora un carattere, direi, molto generale, cioè non riferito particolarmente ad una realtà vissuta e presente. Dopo il mondo magico e dopo il suo ritorno nel Sud, dove lui era nato, il suo interesse e il valore della sua opera acquistano un carattere estremamente concreto, preciso e veramente storico, perché il suo pensiero si è modificato, partendo appunto, come si è detto poco fa, da un crocianesimo storicistico molto moderno e molto vivo. Egli parlava, se ben ricordo, di «storicismo eroico», come quella forma di storicismo necessaria, che egli contrapponeva alla forma di storicismo accademico che non comprendeva la larghezza dei problemi e che restava dentro i limiti astratti di problemi già posti. Ma, partendo da questo storicismo d'origine idealistico-crociana, egli rovesciò, in un certo senso, le sue posizioni filosofiche arrivando ad una posizione che rimane storicistica, ma in un senso dialettico, in un senso che si può dire marxistico. Ma il cambiamento di posizione, l'evoluzione successiva di de Martino non fu tanto una semplice meditazione di carattere teoretico, quanto piuttosto il contatto con la realtà viva che egli sentiva profondamente. Io ne fui testimone, ne fui direttamente testimone: io conobbi de Martino poco dopo la guerra, proprio quando uscì il mio libro *Cristo si è fermato a Eboli*, e ritrovai nel *Mondo magico* delle posizioni che erano simili teoricamente a quelle che io avevo adombrato intuitivamente senza pretesa di sistemazione scientifica nel mio

libro, e anche in quell'altro mio precedente libro. *Paura della libertà*. Vale a dire quel riportare il problema essenziale del mondo magico all'interpretazione storica e soprattutto ad un'idea che in de Martino rimase permanente, sempre più arricchendosi, del rischio della perdita della presenza, della perdita del mondo, della perdita dell'esistenza e del modo per riscattarsi da questo rischio, nonché la sua intuizione del mondo magico come quel mondo in cui la presenza non è ancora una certezza o un dato, ma è essa stessa un rischio attuale, è una formazione che si va formando, e un'attualità che sta diventando attuale e quindi è sempre soggetta alla propria perdita, sempre minacciata.

Ora, questa mi pare sia l'intuizione fondamentale del pensiero di de Martino; e se egli agli inizi la riscontrò su dei dati etnologici che naturalmente non potevano essere di prima mano – come sono quelli studiati dagli etnologi in Africa, in Oceania, in America del Sud, in Siberia nei paesi degli sciamani ecc. –, quando dopo la guerra il contatto con il grande capovolgimento della vita d'Italia, portato dalla guerra, dalla Resistenza, dal movimento contadino meridionale – cui egli si sentì immediatamente vicino – egli portò la sua attenzione sui caratteri arcaici, magici presenti attualmente in questo mondo, ci diede una testimonianza sempre più ricca di una realtà che è la nostra realtà di oggi ed è lì, forse, la maggiore originalità, la maggiore importanza dell'operazione di de Martino. È quello che ne fa una figura non soltanto di uno studioso capace e intelligente, ma di un uomo completo perché in quei problemi lui portò contemporaneamente, ed è questo il loro valore, l'interesse dello scienziato e l'interesse dell'uomo.

EP L'esperienza dell'uomo che per lei è anche l'esperienza dell'artista... cioè in lei è stata un'esperienza artistica...

CL Mentre in de Martino è stata un'esperienza di scienziato, ma intesa come atto attuale, cioè come una vera esperienza storicistica, o storica, portata sul piano della partecipazione attuale e della comprensione – se è vero quello che de Martino sosteneva – cioè che la funzione dell'etnologia storicistica è l'allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà... cioè una funzione umanistica di allargamento di coscienza. Tale funzione di allargamento di coscienza egli poteva riscontrarla nel dopoguerra italiano a contatto col mondo contadino meridionale proprio perché il movimento contadino, il mutamento delle dimensioni culturali di questo mondo arcaico e magico, che si stava svegliando alla civiltà attuale e presente, era già in sé questo allargamento dell'autocoscienza.

Quindi l'opera di de Martino come etnologo coincideva di fatto con la situazione storica: questo fa la sua grandezza e il suo valore e lo immette effettivamente in un periodo storico di cui egli diventa un protagonista effettivo ed è per questo che io credo che i suoi libri, i suoi saggi, tutto il suo lavoro di questi anni rimangano non solo per il loro valore prettamente scientifico e teoretico, ma rimangano anche un documento umanistico e un contributo al mutamento della realtà, non soltanto alla sua astratta conoscenza, una conoscenza come mutamento; ed è la ragione per cui egli poté essere al tempo stesso scienziato e uomo di azione nel mondo del Mezzogiorno e la ragione per cui egli ha portato un contributo effettivo a questa conoscenza nel mondo contemporaneo.

EP Dicevo anch'io contemporaneo, perché la Puglia per lui è il simbolo di tutto il mondo contemporaneo...

CL Quando lui ha parlato della *Terra del rimorso*, e ha scritto delle pagine che sono anche molto belle dal punto

di vista letterario su questo morso della tarantola che è un «ri-morso», che è il simbolo del rimorso, di una coscienza non piena e non completa di quello che è uno sviluppo storico, eccetera... e ha riscontrato tutto ciò nella storia della Puglia, nella storia dello svolgersi della civiltà, ci ha dato un vero esempio di quello che è uno storicismo effettivo, di quello che lui chiamava «storicismo eroico».

EP Quindi la presenza è lo storicismo effettivo...

CL Direi di sì, questa era l'idea di de Martino e credo che egli ne abbia dato veramente una prova...

EP Uno storicismo in cui l'allargamento della coscienza tende alla trasformazione di una situazione storica in un'altra. Questo è uno degli elementi fondamentali; ma c'è anche tutto l'elemento scientifico che, pur arricchito da questo elemento umano, ha delle caratteristiche particolari in de Martino nel senso che egli è un etnologo ed è uno storico, come abbiamo visto, e, pur essendo etnologo e storico, è anche uno scienziato, o perlomeno si serve di altri campi della ricerca, tanto che aveva bisogno di più aiuti, di più collaborazioni, aveva bisogno, direi, di una sintesi delle scienze in atto, per cui qui la scienza, in qualche modo, diventava una funzione di questa posizione storicistica. Le sue stesse ricerche dovevano dunque entrare nello studio del folklore, come si usa dire, ma anche studiare cosa significa il rimorso dal punto di vista psicologico, cosa significa la risposta al rimorso non solo psicologicamente normale, ma anche valutabile, studiabile dal punto di vista psichiatrico, ecco dunque tutto il suo penetrare nel mondo della psicologia, proprio nello studio del tarantismo e, se si tiene presente la tecnica che i tarantati usavano per curarsi, cioè la musica, le canzoni, ecco allora che entrava tutto un altro modo di vedere la stessa tera-

pia, la stessa arte in una certa funzione, per cui c'era oltre che uno storicismo effettivo anche una sintesi delle scienze in atto, interne a questo.

Qui per esempio Diego Carpitella mi sembra che ci potrebbe aiutare nel dirci qualche cosa di questa sintesi effettiva...

DC ... di questa tecnica sul campo, diremmo così, questa verifica nella realtà... A me sembra che questa collaborazione interdisciplinare, che de Martino ha sempre sostenuto così caldamente, specialmente negli ultimi anni, derivasse da una grande spregiudicatezza nel guardare la realtà... cioè, questa realtà sul campo ci veniva di fronte in tale maniera che egli stesso si accorgeva che c'era bisogno di strumenti supplementari per guardarla e per analizzarla. De Martino si accorgeva che non si può fare una storia del mondo meridionale italiano senza tener conto degli elementi storico-religiosi e senza tener conto degli elementi, per esempio, musicali. Insomma era impossibile che in una raccolta di elementi sia relativi alla magia, sia relativi alla superstizione, sia al lamento funebre, sia alle crisi di tarantismo non venisse necessariamente avanti anche questa realtà musicale e di danza... quindi era una necessità quella di cercare anche collaborazioni in questo senso. I miei ricordi su de Martino, che conobbi tredici anni fa, risalgono proprio al maggio del '52, quando io lo incontrai e lui mi parlò proprio del suo primo viaggio a Tricarico, mi parlò di Carlo Levi, di Rocco Scotellaro, della Rabata, dei Sassi di Matera e dinanzi a questo discorso - io allora ero un bartokiano esasperato, ammiravo Bartòk, leggevo Bartòk, e soprattutto il Bartòk che per anni era stato nell'Europa sudorientale e aveva raccolto migliaia di canti - e gli dissi, certo che sarebbe molto bello pubblicare in Italia gli scritti di Bartòk sulla musica popolare e lui fu subito aperto a questo argomento, tanto è vero che il libro fu poi pubblicato nella «Collana Viola» della

Einaudi. Poi, due mesi dopo, lo ricordo perfettamente, nel settembre del 1952, mi telefonò e mi disse: «Andiamo giù, facciamo – un termine che fu molto criticato – una spedizione». Molti si scandalizzarono perché dissero: come? una spedizione, una spedizione nell'Italia meridionale? Siamo anagraficamente tutti italiani; eppure se si tiene conto dell'abisso psicologico, se si tiene conto di quel *Cristo si è fermato a Eboli* veramente l'andare in quel mondo e affondare in quel mondo in maniera spregiudicata, senza paternalismo e senza la freddezza dei questionari, era quello che si dice una «spedizione umana della verifica della realtà». Dal '52 fino al '59, e ancora nel '61, io ho fatto quasi tutti i viaggi che de Martino ha fatto nell'Italia meridionale: in Lucania, in Calabria, in Puglia e insieme sono stati registrati circa quattrocento documenti musicali. Oltre ai soliti canti che nei manuali di folklore si chiamano «dalla culla alla bara», abbiamo registrato dei documenti che sono veramente dei pezzi rari e che sono oggi registrati nell'Archivio del Centro di musica popolare dell'Accademia di Santa Cecilia e della RAI. Certo l'esperienza più forte è stata senza dubbio quella del lamento funebre e del tarantismo. Veramente mi sento di dire con assoluta certezza che l'esperienza di ricerca e i documenti coreutico-musicali che erano stati raccolti nel corso del viaggio in Puglia, per esaminare e studiare i fenomeni del tarantismo, sono veramente tra i documenti più preziosi che l'etnomusicologia europea abbia potuto mai raccogliere. In questa Europa occidentale del 1959 sono state raccolte forme di terapia coreutico-musicale che erano assolutamente impreviste e delle quali altri studiosi, che l'avevano forse a portata di mano, non avevano saputo cogliere l'importanza e la complessità. Oltre a questo, vorrei soltanto sottolineare un'altra cosa... il ricordo di de Martino, per noi che abbiamo lavorato insieme a lui – mi riferisco anche al mio amico Jervis –, era il metodo e il clima di questo lavoro sul campo. Chi ha esperienza di

raccolta etnografica sul campo sa come questo lavoro sia estremamente faticoso; faticoso perché non sono né le pietre degli archeologi, né gli insetti dei naturalisti, ma sono uomini... e afferrare la situazione, non passare con l'emozione, come accadeva per molti di noi, che eravamo quasi tutti meridionali in questi viaggi, razionalizzare e sapere quello che uno andava cercando era veramente una grossa fatica...

EP Per il senso di distacco che era necessario...

DC Partecipazione e distacco nello stesso tempo... io mi ricordo molte volte – e tu lo sai Jervis –, sia per esempi di lamenti funebri, sia per esempi di terapia del tarantismo, possiamo anche nasconderci, ma eravamo molto emozionati, emozionati proprio nel senso più profondo... ma mentre eravamo emozionati umanamente, dovevamo capire che il pianto era un modulo rituale, che si ripeteva, che potevamo capire la «distrazione» di qualcuno mentre piangeva, che mentre c'era una terapia si poteva parlare delle cose più disparate ed erano anche quelli moduli coreutici, che la danza non era un caos, un disordine, ma che aveva delle norme rituali ben precise. E questa fatica, questo sforzo di afferrare la realtà era quello che rimane forte per noi dell'insegnamento di de Martino come lavoro sul campo; cioè partecipazione umana che non sia freddo inventario etnografico e che non sia neanche freddo questionario sociologico e nello stesso tempo non avere né il paternalismo, né l'«animabellismo» così diffuso negli studi folkloristici: questa è l'esperienza molto forte che noi sul campo abbiamo avuto.

EP Oltre tutto quello che abbiamo detto, è anche un difficile processo di carattere psicologico... in cui interviene la persona del ricercatore e la persona del ricercato in un accoppiamento particolarmente complicato, che tra

l'altro per il ricercatore è un'esperienza di ora, per l'indagato è l'eredità di un passato che rivive, di un morso e un «ri-morso»...

DC Infatti c'era questo problema: da una parte bisognava partire «imbottiti» della letteratura sull'argomento, ma bisognava al momento esatto dimenticare questo imbottimento e afferrare la situazione umana; perché o si diventava libreschi nel voler verificare la realtà, oppure si era soggiogati da un ideologismo o da uno schema, ma il punto critico della ricerca era esattamente questo: dimenticare, afferrare l'oggetto e nello stesso tempo razionalizzarlo difendendosi dalla passione e dall'emozione umana.

EP È una delle ragioni per cui de Martino combatte l'irrazionalismo, che sarebbe abbandonarsi senza comprendere razionalmente il fenomeno che viene studiato...

DC Esattamente... un'ultima cosa, se consideriamo il panorama delle discipline etnografiche e storico-religiose specialmente in Italia, in conseguenza di una scarsa eredità positivistica e in conseguenza di un'eredità idealistica, di qualsiasi tipo essa sia, i lavori di de Martino e i lavori nati con de Martino, hanno decisamente un sapore, diciamo pure la parola, rivoluzionario.

GJ Io sono stato veramente contento di sentire questa passione di Carpitella nel descrivere queste nostre esperienze comuni e devo dire che la sottoscrivo pienamente.

Vorrei aggiungere qualche cosa: nello studio che de Martino conduceva delle popolazioni illetterate dell'Italia meridionale esiste un atteggiamento molto particolare e positivo, nonché estremamente indicativo per la personalità dell'uomo, cioè esiste in de Martino una costante

sorveglianza e consapevolezza della propria posizione e formazione culturale. De Martino era pienamente conscio di due rischi: il primo era il rischio della vecchia etnologia, che considerava le popolazioni illetterate dall'alto della propria maturità e della propria cultura occidentale senza rendersi conto delle differenze che intercorrevano tra le due culture, senza rendersi conto che la cultura occidentale non era soltanto, o anzi piuttosto, il compimento di un ciclo storico, il perfezionamento di un ciclo storico quanto piuttosto una cultura particolare che poteva avere i suoi difetti e comunque aveva delle differenze qualitative e non soltanto quantitative rispetto alla cultura delle popolazioni illetterate. Insomma, da un lato de Martino combatteva il vecchio pregiudizio etnocentrico. Dall'altro lato de Martino era altrettanto, o forse ancor più polemico, contro un pregiudizio opposto, cioè il pregiudizio di poter studiare l'individuo oggetto della ricerca etnologica, ovvero della ricerca storico-religiosa, soltanto mettendosi al livello, cioè portandosi al livello della mentalità dell'individuo in oggetto. De Martino combatteva in fondo l'illusione di poter parlare lo stesso linguaggio dell'individuo illetterato, combatteva l'illusione di poter studiare la popolazione illetterata perdendo di vista il fatto che chi conduceva lo studio era in fondo condizionato dalla propria cultura. Quindi de Martino aveva piena consapevolezza di essere, lui stesso, condizionato da una certa formazione culturale e di non poterla abbandonare.

Direi che questo punto di vista è particolarmente importante perché de Martino ha subito tutta un'evoluzione nel corso del suo pensiero, è passato dal crocianesimo fino ad accettare alcuni aspetti del marxismo, ma anche qui è molto interessante, e simpatico, notare che egli ha sempre mantenuto una piena consapevolezza che la sua formazione crociana era, in un certo senso, ineliminabile. Così

come, studiando le popolazioni dell'Italia meridionale, le popolazioni illetterate, egli era sempre profondamente conscio del fatto che il suo particolare punto di vista non poteva essere tolto dall'equazione che lo legava all'oggetto dello studio, anzi doveva essere continuamente tenuto presente, continuamente riproposto, continuamente tenuto in conto come punto di partenza di un dialogo che non poteva ignorare questa ineliminabile differenza di valori.

EP In questo metodo, che Jervis ha così ben descritto, forse è interessato anche a un fatto di natura psichiatrica, nel senso che l'oggetto studiato, anzi vorremmo dire, meglio, i soggetti studiati, nel modo e nella forma in cui venivano studiati, sono in una situazione di crisi e colui che deve studiare questi soggetti deve comprendere la crisi, ma non cadere lui stesso nella crisi della presenza o nella situazione patologica che sta studiando. Vorrei che Jervis ci dicesse, come psichiatra, qualcosa di più su questo aspetto...

gj Certamente... Credo che qui ci possiamo richiamare a quanto Carpitella diceva prima. Esiste in qualsiasi situazione psichiatrica, e in particolare in alcune situazioni, che riguardano due ambiti specifici della psichiatria, le psicosi e la sociopsichiatria, esiste il pericolo di perdersi nella malattia; cioè esiste il pericolo da parte dell'osservatore, da parte dello studioso di vivere un'empatia, di identificarsi con la malattia fino al punto di perdersi in essa, di rischiare la propria presenza, la propria sanità mentale talvolta, il suo equilibrio, ma soprattutto al punto di perdere la qualificazione della posizione storico-culturale dell'osservatore, fino al punto di perdere la consapevolezza che l'osservatore è anch'egli condizionato dalla propria cultura, differente da quella del paziente o dell'individuo di cui si studiano le manifestazioni patologiche. Ora, esiste

questa tensione tra studiare freddamente e distaccatamente un fenomeno patologico e invece il tendere a comprenderlo dal di dentro fino al perdersi in esso. Questo comprendere dal di dentro può essere pericoloso perché può creare talvolta l'illusione di riuscire a cogliere determinate essenze che soprattutto esistono nella testa dello studioso e non certo nella testa del malato. Questa tendenza è altrettanto pericolosa nello studio delle manifestazioni patologiche delle popolazioni a basso livello culturale, o comunque illetterate, perché anche in questo caos lo studioso cerca di rivivere il vissuto del malato e in questa situazione commette sempre un errore nella misura in cui non si accorge che i due vissuti sono condizionati da esperienze storiche diverse.

EP Eppure c'è anche un altro fatto, cioè la crisi del mondo contemporaneo al quale appartiene lo studioso...

GJ Certamente, ma non so se le due crisi possano essere accostate. Indubbiamente esiste una crisi delle popolazioni rurali, sottosviluppate, illetterate del Sud italiano, ed è una crisi di un mondo particolare, che per certi lati si va disfacendo e per certi lati si va trasformando. Non so se si può assimilare questa crisi dell'uomo contemporaneo, dell'uomo colto occidentale a questa crisi particolare del Sud rurale. Può darsi che le crisi siano diverse, che i valori messi in crisi siano diversi e che i modi per superare la crisi siano totalmente diversi...

EP Forse Levi voleva aggiungere qualcosa...

CL Sicuramente le due crisi sono diverse e appartengono a dei contesti storici diversi, ma proprio – come mi pareva aver accennato prima – la caratteristica di de Martino era quella di cercare di tenere insieme questi contesti storici diversi, vale a dire cercare di trovare il rapporto

che c'è tra questi momenti storici diversi, dal punto di vista di uno storicismo attuale. Perché altrimenti si potrebbe pensare, un po' paradossalmente, che lo stesso metodo scientifico diventi a sua volta un modo «magico» per impedire quella identificazione, quella perdita nella crisi dell'oggetto, mentre invece per de Martino devo ammettere che questo pericolo è lontano e superato. Cioè, non è che egli usasse mai gli strumenti, lo storicismo dal punto di vista crociano o marxista, come un metodo magico di superamento della crisi esistenziale...

EP Cioè come un metodo di salvezza...

CL Era anche, probabilmente, un metodo di salvezza, ma quello che impediva il distacco tra i due momenti e allo stesso tempo impediva anche quella identificazione che porta a una perdita, o perlomeno ad una perdita delle capacità del comprendere, era un elemento comune sia nel metodo di de Martino e della sua persona sia nel mondo che egli andava studiando; era cioè in entrambi i casi una posizione che poneva la libertà come il vero fine, e il vero strumento nel medesimo tempo, di superamento della crisi. Naturalmente l'interesse così vivo che de Martino ha avuto a quel mondo non era tanto nel suo essere un residuo di tempi storici passati da illuminarsi al lume di una ragione che stava di fuori, quanto invece di essere effettivamente un movimento che portava da un momento di perdita della presenza ad un momento di affermazione della presenza come libertà. Non soltanto per il carattere sociale del movimento e anche del rituale, e anche della crisi e del mondo magico, che è sempre, in questo senso, portato fuori dell'individuale, come dice de Martino quando polemizza con coloro che sostengono che il mondo magico appartiene semplicemente alla patologia e che può avere rapporti solo con la schizofrenia o con altre malattie mentali. Anche perché lui dice no, qui

non siamo in una crisi di carattere strettamente individuale, staccata dal suo contesto storico, ma siamo in una crisi che sta nel suo contesto storico. Ma voglio dire inoltre che il suo interesse, la sua partecipazione effettiva credo venisse dalla convinzione che il movimento che spingeva, che creava questa stessa crisi non era tanto legato al fatto che si trattasse di un residuo storico destinato alla scomparsa, e dunque puramente negativo, ma un movimento individuale e collettivo nel senso della liberazione, della libertà, che corrispondeva anche al metodo che l'etnologo porta nell'esame di questi fenomeni.

EP Quindi si potrebbe dire, forse, che lo studio di questo fatto storico determinato, diverso dalla situazione storica nella quale si trova l'etnologo, aiutava l'etnologo a prendere coscienza della propria civiltà in rapporto a quella civiltà...

GJ Sì, io vorrei dire che in de Martino, per quanto riguarda questi problemi psicologici e psicopatologici, esistono due tendenze, e questo forse può chiarire anche il problema di cui si è parlato finora. Esiste in lui la tendenza a ritenere che fenomeni psicopatologici possano essere vettori di dimensioni, di valori, di contenuti universali, quindi validi per spiegare la crisi di tutti gli uomini e quindi anche dell'uomo colto occidentale. Quindi esiste questa sua tendenza all'unificazione, cioè la tendenza a ritenere che tutti questi fenomeni psicopatologici che vengono così ben studiati nelle popolazioni illetterate forniscono delle misure universali, dei modelli che sono utili anche a noi per capire le nostre crisi, che forse si esplicano in modo diverso da quelle, ma non di meno hanno degli aspetti comuni.

EP Quindi possiamo dire in ultima analisi che questo studio, che a prima vista può sembrare così lontano da

noi, questo studio dell'altro, dell'altra civiltà, dell'altro popolo ci interessa profondamente e ci interessa nella nostra contemporaneità. Non diciamo che il mondo dei primitivi, o il mondo magico è qualcosa che è anche nostro, ma diciamo che per comprenderlo dobbiamo rinnovarci, noi, dobbiamo assumere un'altra coscienza e dobbiamo acquistare un senso della storia con un significato diverso da quello che, prima di questo studio, la storia aveva e questo è forse lo storicismo cui pensavamo tutti quanti a proposito di de Martino...

DC Era un controllo dei residui arcaici. Nei momenti in cui i residui si esauriscono, come diceva Levi, c'è una reintegrazione in un orizzonte di libertà.

EP Quindi può concludere Levi...

CL Vorrei concludere che è appunto in questo senso della libertà che va preso essenzialmente l'insegnamento di de Martino. Quando partecipai ai funerali di de Martino mi fu chiesto di fare una cosa che è lontana da tutte le forme della mia vita che è così restia a tutte le forme rituali: mi fu chiesto di dire alcune cose, di pronunciare quello che è un «lamento funebre» e io mi trovai veramente di fronte a una realtà – naturalmente i lamenti funebri che possiamo aver comunicato noi, Calogero e io, erano dei lamenti laici, erano dei lamenti moderni, non erano dei lamenti magici –, tuttavia mi trovai a pensare a come coincidessero queste realtà lontane, come la contemporaneità dei momenti storici fosse un elemento reale e oggettivamente presente di fronte al fatto della morte e di fronte al fatto della vita, e quindi forse capii meglio quello che in de Martino era un elemento essenziale: questo rapporto di contemporaneità e di libertà che si istituisce nel movimento della storia.

Postfazione

Ernesto de Martino alla radio

Letizia Bindi

Ernesto de Martino approda alla radio intorno agli anni cinquanta, intrattiene rapporti con molti di coloro che allora animavano il Terzo Programma della radiofonìa e profitta della strumentazione tecnica messa a disposizione dal Centro nazionale di studi di musica popolare, costituito dall'Accademia nazionale di Santa Cecilia e dalla stessa RAI e presieduto da Ildebrando Pizzetti,¹ che renderà possibili – come lo stesso de Martino esplicita nella premessa alla trasmissione del 1953 sulla spedizione in Lucania – le registrazioni storiche che l'etnologo italiano e la sua composita équipe realizzeranno nel corso delle loro numerose «spedizioni».

L'interesse della radio italiana per il folklore si era d'altronde intensificato a partire dal dopoguerra, dando vita a trasmissioni come la rubrica settimanale *Fonte viva. Musiche della nostra gente*, «un'etichetta dietro la quale si nascondeva l'apprezzato lavoro di ricerca del maestro Gior-

¹ Cfr. EM. *Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia nazionale di Santa Cecilia*, 1993, n. 1. In particolare i saggi di G. Nataletti, *In campagna e in archivio* (1963), pp. 33-45; D. Carpitella, *I dieci anni del Centro nazionale di studi di musica popolare*, pp. 47-53; E. de Martino e D. Carpitella, *Una spedizione in Lucania*, pp. 53-60. Sulla storia di questo Centro di studi cfr. anche il volume a cura di D. Carpitella e G. Nataletti, *Studi e ricerche del Centro nazionale di studi di musica popolare*, Roma 1961.

gio Nataletti attraverso lo sconosciuto e sterminato territorio del folklore nazionale»,² di cui già in anni precedenti si era avuta eco sul «Radiocorriere».³

Sono questi gli anni in cui l'interesse per le culture locali e tradizionali aumenta nella programmazione radiofonica come forma di diffusione e divulgazione di una conoscenza più ampia dell'Italia nella sua interna diversità culturale. Insieme a trasmissioni come quelle demartiniane e quelle precedentemente citate, legate esplicitamente alla raccolta di canti e racconti popolari, si diffonde l'interesse per documentari e cronache dalle varie regioni d'Italia e in genere una curiosità per le scene di vita quotidiana e i racconti di vita popolare che fanno degli anni cinquanta alla radio un patrimonio prezioso di documenti sulla cultura tradizionale italiana del primo decennio repubblicano. La radio «tentava la riscoperta delle tradizioni popolari, superando la mortificazione del dopolavoristico folklore di regime».⁴

I nuovi mezzi di registrazione – «gli stessi messi successivamente a disposizione dalla RAI e dall'Accademia di Santa Cecilia per la realizzazione delle spedizioni demartiniane in Lucania e in Puglia» – disponibili dopo la Liberazione, contribuiscono a sviluppare un nuovo tipo di giornalismo radiofonico, più agile, più presente e più attento alla documentazione della realtà. Nascono così trasmissioni come *Senza invito*, «visite improvvise col microfono ad ambienti curiosi o segreti o tipici (mercati, santuari, selotti, stadi, caffè, studi, negozi ecc.) per ritrarre una fase di vita, come in una "pittura di genere" fatta di suoni, voci, rumori»; *Istantanee radiofoniche*, «squarci di vita e discorsi dell'uomo della strada; sullo stesso genere, *Cortili* coglie scene quotidiane nei quartieri più popolari e caratteristici delle città italiane. La cronaca dell'Italia libera si gioca anche su queste novità editoriali, oltre che sulla contrastata

² G. Isola, *Cari amici vicini e lontani. Storia dell'ascolto radiofonico nel primo decennio repubblicano*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 246 e nota.

³ Cfr. G. Nataletti, *Col microfono a caccia di canti popolari*, in «Radiocorriere», XXVI (1949), n. 3, p. 15.

⁴ F. Monteleone, *Storia della radio e della televisione in Italia*, Marsilio, Venezia 1992, p. 258.

conquista della credibilità del giornale radio nei confronti della carta stampata. [...] Era un giornalismo radiofonico *sul campo* che restituiva il senso di una fonicità globale così lontana (ancora per poco) dall'artificiosa qualità della radio fatta in studio.⁵

Sono più o meno gli stessi anni in cui la radiofonia viene profondamente riformulata alla luce anche delle nuove direttive politiche che registrano un netto accentramento della comunicazione pubblica nelle mani della Democrazia cristiana e un forte investimento culturale sui temi relativi alla famiglia, all'educazione dei ragazzi e a un ideale complessivo di armonia sociale che contrastava fortemente con le contemporanee lotte delle classi subalterne contro l'egemonia e lo sfruttamento delle élite urbane e industriali.

La miopia morale democristiana, figlia del peggiore moralismo e della diffusa ipocrisia del cattolicesimo più retrivo, dominava le trasmissioni e il palinsesto dei giorni di festa ne era una riprova palmaria. [...] Il trittico «Dio Patria Famiglia» era così ricomposto, prima dell'ormai tradizionale pomeriggio interamente dedicato allo sport.⁶

Tuttavia si deve ammettere che la radio dei primi anni repubblicani seppe anche creare alcuni spazi di dibattito tra leadership politica e opposizione, assolvendo non solo alla sua funzione di «grande educatore nazionale», ma anche al «suo ruolo civico, di strumento tecnologico al

⁵ *Ibid.*, pp. 259 e 261. Corsivo nostro. Da qualche anno alcune trasmissioni di Radio Tre si sono impegnate nel recupero e nella valorizzazione di questi documenti della radiofonia degli anni cinquanta e sessanta dedicati alla registrazione e al racconto di realtà e situazioni locali e popolari nell'Italia del tempo. È il caso di cicli come quello curato nel 2000 da Giovanni De Luna per *Diario italiano* sul *Viaggio in Italia* di Guido Piovene, lungo ciclo radiofonico poi trasformato in una pubblicazione, ricco di documenti sonori strappati alle singole realtà regionali e urbane di volta in volta visitate e raccontate dall'autore. E ancora alcuni cicli, curati da chi scrive tra il 2000 e il 2001, per la trasmissione *Esercizi di memoria* e dedicati a *Scrittori e paesaggi alla radio italiana* o alla storia dell'emigrazione italiana, dal titolo *La nostra erranza*; nonché il ciclo *Bandiere e campanili* realizzato per la trasmissione *Diario italiano*.

⁶ Isola, *Cari amici* cit., p. 225.

servizio della società civile e delle sue diverse esigenze, e garante di democrazia». ⁷ Il Terzo Programma – sul quale anche queste trasmissioni demartiniane furono trasmesse – mantenne aperta una ribalta per quella che allora si amava definire la «battaglia delle idee» e sul piano del dibattito culturale garantì una certa visibilità – per quanto limitata alla programmazione serale e non ben trasmessa dai ripetitori su tutto il territorio nazionale – alle opinioni di intellettuali e studiosi di formazione marxista, o comunque critici, «senza eccessive chiusure censorie». Il vero investimento politico sulla comunicazione era stato infatti operato sul fronte dell'industria culturale di massa, sulla programmazione quotidiana per il pubblico meno colto sul quale «i vecchi funzionari cattolici dell'EIAR e il loro nuovo e vecchio entourage mantennero strettamente il controllo del palinsesto anche sul piano dei contenuti». ⁸

Per la programmazione radiofonica di quegli anni le valutazioni critiche sulla cultura popolare delle «plebi rustiche» del Mezzogiorno proposte da de Martino rappresentano l'opinione di uno studioso di sinistra del quale si riconosce il valore, al punto da concedergli spazio all'interno della programmazione per il pubblico più colto; al tempo stesso i materiali etnografici presentati all'interno delle sue trasmissioni potevano essere considerati un patrimonio prezioso per una radio nazionale che si avviava, proprio negli anni cinquanta, a divenire grande canale di conoscenza e di mediazione tra le diverse e sbilanciate realtà culturali italiane. Non è escluso inoltre che agli occhi dei dirigenti della RAI del tempo i contenuti delle indagini e degli interessi di de Martino fossero sufficientemente confinati agli ambiti considerati più retrivi della cultura italiana da non suscitare, proprio in ragione del loro «arcaismo» e «primitivismo», eccessivo sospetto.

⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁸ *Ibid.*, p. 272.

Sono d'altronde gli anni in cui contemporaneamente, sul fronte più divulgativo del varietà, si diffondono, nella programmazione radiofonica, le trasmissioni rivolte a tutti gli ascoltatori e in cui si varano i primi quiz radiofonici dai significativi titoli di *Campanile d'oro*, *Il Gonfalone* e *Campanile sera*, più tardi passato alla televisione con lo stesso modello. Si tratta di trasmissioni in collegamento con le piazze dei centri in concorso, in cui due città o comuni si fronteggiano a colpi di domande nozionistiche di cultura generale: questo genere di trasmissioni «contribuisce, non meno di quanto si proponessero i programmi giornalistici, a far conoscere gli italiani agli italiani. *Campanile d'oro*⁹ diventa anzi il prototipo di un prodotto spettacolare tipicamente nazionale, la cui formula continuerà ad essere sfruttata in seguito».¹⁰ L'elemento regionale e locale si attesta d'altronde come vincente in buona parte dei personaggi del varietà: la caratterizzazione accentuata degli elementi locali sembra diventare paradossalmente una garanzia di successo nazionale, dato anche questo che meriterebbe di essere studiato per comprendere a fondo le modalità di costruzione di un profilo culturale nazionale nell'Italia del dopoguerra di cui fanno parte a giusto titolo le macchiette di Nino Taranto, di Totò, i «compagnucci della parrocchietta» del primo Sordi radiofonico così come le «signorine snob» di Franca Valeri accanto – pur in modo diverso, è ovvio – alle trasmissioni divulgative tese a far conoscere la cultura tradizionale del Meridione d'Italia, le forme tradizionali e rituali del culto e della magia nelle diverse regioni, le fia-

⁹ *Campanile d'oro* venne trasmesso, sul Secondo Programma, a partire dalla fine di settembre del 1954. Si trattava di un concorso a premi in cui si sfidavano, ogni settimana, due squadre appartenenti a due diversi paesi italiani, mettendo in campo i loro artisti dilettanti. Tra i premi figuravano, oltre che una somma in denaro, anche beni di consumo come apparecchi radiofonici e frigoriferi.

¹⁰ Isola, *Cari amici cit.*, p. 263.

be popolari e soprattutto i canti e le melodie tradizionali «a rischio di estinzione».

Il trattamento dei dati etnografici presentato dai lavori di de Martino rappresentava inoltre, a buon diritto, un elemento di interesse nel panorama storico-antropologico di quegli anni – come si è già accennato –, anche perché alla mole notevolissima di racconti, favole, testimonianze, nonché ai canti, alle filastrocche, ai giochi infantili, colti nel loro immediato svolgimento, si aggiungeva la testimonianza delle pratiche e delle forme di vita delle popolazioni del Mezzogiorno restituite attraverso la diretta registrazione di documenti sonori sul campo.¹¹ Se infatti la tradizione demologica italiana aveva già ampiamente documentato le culture popolari, specie quelle del Meridione d'Italia, il lavoro di de Martino e della sua équipe forniva una nuova e preziosa traccia sonora delle sue indagini che la radio italiana di quegli anni sembra avere tutta l'intenzione di utilizzare al meglio.

E tuttavia le trasmissioni di de Martino, che beneficiavano di questo interesse «neorepubblicano» per le culture popolari e tradizionali come elemento potenzialmen-

¹¹ Nella presentazione apparsa sul «Radiocorriere» del ciclo di trasmissioni, diretto da de Martino, *Panorami etnologici e folklorici*, di cui in questo libro si propongono le puntate scritte personalmente dall'etnologo napoletano, si legge: «In generale per tutte le trasmissioni il materiale musicale utilizzato è quasi sempre di prima mano, cioè raccolto sul posto ed eseguito da effettivi cantori popolari, senza quindi gli arbitri e le deformazioni che sono inevitabili nelle esecuzioni in studio. [...] Solo in via del tutto eccezionale e quando il margine inevitabile di deformazione era minimo, si è fatto ricorso a registrazioni eseguite negli studi della RAI». Cfr. E. de Martino, *Panorami etnologici e folklorici*, in «Radiocorriere», XXXI (1954), n. 14, p. 10. La prima trasmissione di quelle qui riportate, dedicate a *Ninne nanne e giuochi infantili* – che fu anche, in assoluto, la prima del ciclo – andò in onda intorno alle 21 di martedì 5 aprile sul Terzo Programma. Il ciclo proseguì quindi, con relativa regolarità, ogni settimana, più o meno nello stesso orario, con *Il cerimoniale e i canti dell'amore e delle nozze* (12 aprile 1954) e con *Il lamento funebre e i cerimoniali della morte* (19 aprile 1954). La trasmissione dedicata alle *Colonie albanesi calabro-lucane* andò in onda invece durante la seconda serie del ciclo, e precisamente il 6 dicembre 1954.

te unificante e patrimoniale della nazione recentemente libera, risentono assai più, da un punto di vista stilistico, della patina accademica di altri fortunati cicli del tempo come *Il Convegno dei cinque* o dell'ancora precedente *Approdo* in cui diverse opinioni, generalmente di accademici e studiosi piuttosto paludati, venivano messe a confronto da un moderatore di prestigio.

Al di là infatti dei documenti registrati sul campo con l'ausilio – è davvero il caso di dirlo – dei «potenti mezzi della RAI», i testi consegnati da de Martino e letti da uno *speaker* quasi sempre anonimo¹² perdono molta della freschezza, ma anche della drammaticità delle situazioni reali in cui essi sono stati raccolti e diventano piuttosto oggetti di studio antropologico, avallando un'idea che a più riprese verrà veicolata dall'informazione massmediologica in materia di culture popolari in quegli anni, e cioè che questi «scampoli di realtà locali siano come oggetti residuali di un patrimonio culturale in deperimento da registrare e conservare, come «reliquie» di un passato destinato a scomparire in nome di un progresso unitario, anche e soprattutto sul piano culturale, rivolto verso la modernità e le forme di vita urbana.¹³

¹² Isola, *Cari amici* cit., p. 209. Anche la presenza dell'annunciatore al microfono – di un professionista della parola, ma non di un attore –, dovrebbe garantire «una sfera di serena e sicura comprensione dei fatti umani». Tutto dunque sembra cospirare a questo fine di nobile equità, sino ad arrivare ad affermare: «Il rapporto tra conversatore e ascoltatore alla radio è il più perfetto esempio di democrazia in atto: l'uomo che non ha altro potere sull'uomo tranne quello di persuaderlo, in virtù della parola», in RAI - Radio Italiana, *Il Giornale Radio. Guida pratica per quelli che parlano alla radio e per quelli che li ascoltano*, compilato per conto della Radio Italiana dal direttore del Giornale Radio A. Piccone Stella, SET, Torino 1948, p. 73. Questo libello ebbe notevole seguito nella radio degli anni cinquanta e non mancò di influenzare, come altri testi ufficiali di quegli anni, la redazione dei testi radiofonici non giornalistici, come le trasmissioni culturali e la loro confezione radiofonica. Cfr. anche C. E. Gadda, *Norme per la redazione di un testo radiofonico* (1953), oggi in Id., *Gadda al microfono. L'ingegnere e la Rai (1950-1955)*, Nuova ERI, Torino 1993.

¹³ Ho cercato di restituire il complesso rapporto tra culture popolari e cultura ufficiale e nazionale in *Bandiere e campanili*, ciclo realizzato per Radio Tre all'interno della trasmissione *Diario italiano*, maggio 2001.

Al tempo stesso, quello che emerge dalle trasmissioni di de Martino è un Mezzogiorno vivo e presente che permette all'ascoltatore «italiano» di conoscere realtà culturali e umane sconosciute o solo intuite, attraverso racconti e cronache spesso inficiate da un paternalismo di maniera o, peggio ancora, da un pregiudizio «nazionalistico» che finiva per proiettare la specificità culturale delle «plebi» del Sud d'Italia nell'immagine sfocata di una lontana e remota civiltà etnologica.

De Martino insiste a più riprese, nella presentazione del ciclo di trasmissioni *Panorami etnologici e folklorici*, su questo aspetto «etnografico» della sua ricerca e avanza, pur nella forma divulgativa di queste brevi note sul «Radio-corriere», una sorta di cautela al tempo stesso metodologica e ideologica, nella restituzione e divulgazione delle forme di vita tradizionali presenti nel Mezzogiorno d'Italia.

Il gusto del primitivo e del popolare – si legge infatti in questo breve articolo – ha senza dubbio variamente influenzato in modo immediato certe correnti artistiche e letterarie e persino certi aspetti del costume e della ideologia del mondo moderno, ma non direi che, in generale, questo gusto vada incoraggiato, almeno nella misura in cui esso alimenta una sorta di evasione dall'ordine e dalla razionalità della civiltà. Tuttavia proprio questi pericoli rendono necessaria una più larga e serena comprensione del primitivo e del popolare, e a questo criterio ho voluto attenermi nella direzione del ciclo, ripudiando decisamente il terreno del pittoresco e del variamente romantico.¹⁴

In queste poche righe de Martino sembra voler racchiudere, pur nella forma leggermente enfatica, forse, del «lancio» di un nuovo ciclo di trasmissioni a lui affidato, il suo «programma» divulgativo che si presenta da subito ambizioso e lucido, nonostante la persistenza di alcuni aspetti controversi che più avanti si cercherà di mettere in luce. Vi si legge un'aspirazione di razionalità e di impegno scientifico come diretto oppositore di quel «gusto del

¹⁴ De Martino, *Panorami etnologici e folklorici* cit.

primitivo e del popolare» da cui l'autore intende discostarsi recisamente, pur nella consapevolezza della sua diffusione nel comune sentire moderno e una condanna del «pittresco», in materia di culture tradizionali, che ricorda da vicino le considerazioni, pressoché coeve, di un altro autore allora impegnato in una disamina dei rapporti tra culture popolari e culture di élite come Pier Paolo Pasolini.¹⁵ Proprio nel 1953, infatti, quest'ultimo aveva pubblicato sul «Radiocorriere» un articolo dedicato all'argomento¹⁶ in cui tra l'altro si legge:

Valendo anche per la poesia popolare i fondamenti dell'estetica crociana e del suo metodo, essa si distinguerebbe dall'altra poesia – quando sia poesia – per un suo «tono» speciale, un tono minore, incapace di espressioni estreme, che il Croce chiama, appunto «tono popolare». Ma col Croce, bisognerà pur ricordare l'opera originale, seppure in questo campo frammentaria, del Gramsci, che trasforma il prevalente interesse del rapporto tra strati sociali poeticamente o scientificamente intesi in un rapporto politico.

Lo stesso Pasolini aveva da poco, inoltre, realizzato per la RAI una trasmissione dedicata al Friuli¹⁷ per il ciclo *Scrittori e paesaggi* in cui tali problematiche venivano riproposte in modo piuttosto analogo. Ne risulta evidente la sintonia di posizioni che emergeva in una certa area intellettuale italiana che si muoveva in quegli anni tra pesanti eredità crociane e nuova attenzione verso la riflessione gramsciana.

Le trasmissioni demartiniane presentano tuttavia, come si accennava in precedenza, anche forti elementi di ambi-

¹⁵ Cfr. P. P. Pasolini, *Poesia popolare e poesia d'avanguardia*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, pp. 596 sgg. In particolare in questo saggio, così come in altri dell'epoca dedicati alla poesia dialettale e al rapporto tra cultura d'élite e culture popolari, Pasolini appunta la propria critica su quelle forme «squisite» – il termine prende qui una sfumatura ironico-dispregiativa – di rilettura della poesia popolare in chiave colta che finiscono per rendere la realtà culturale popolare solo nella forma del pittoresco e dell'ingenuo.

¹⁶ Cfr. «Radiocorriere», XXX (1954), n. 9.

¹⁷ Cfr. P. P. Pasolini, *Il Friuli*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte cit.*, p. 102.

valenza e consentono di vedere al lavoro un antropologo diviso tra l'aspirazione verso una posizione di tipo relativista e il permanere, nel suo linguaggio e nelle sue scelte di tessitura del discorso radiofonico, di forti elementi di etnocentrismo e di ciò che l'antropologia degli ultimi decenni definirebbe senza dubbio il «parlare al posto d'altri», tipico del discorso coloniale.¹⁸

D'altronde è forse proprio tale ambivalenza, insieme all'indubbio valore divulgativo delle trasmissioni demartiniane, che rese possibile l'accesso di un intellettuale, così politicamente caratterizzato, ai microfoni di una radio nazionale fortemente impegnata, tra la fine degli anni quaranta e la metà degli anni cinquanta, in uno sforzo unificatore all'insegna del più severo anticomunismo e improntata a una missione di vero e proprio apostolato cattolico, che riportava il mezzo radiofonico alla sua «missione» originaria dopo le ubriacature totalitarie del regime.¹⁹

Per comprendere tuttavia la complessità di atteggiamenti che animano la riflessione demartiniana degli anni cinquanta e queste trasmissioni, che di quella rappresentano la forma divulgativa e sintetica, sarà probabilmente necessario tornare alla formazione di questo autore e alle ambivalenze che segnarono la sua riflessione su alcuni dei temi centrali del dibattito antropologico di quei decenni: quelli di «arcaico», di «sacro», di «tradizionale», di «folklorico», nonché di «egemone» e «subalterno».²⁰

¹⁸ Cfr. L. Alcoff, *The problem of speaking for others*, in «Cultural Critique», XX (1991), pp. 5-32.

¹⁹ Cfr. Isola, *Cari amici* cit., p. 210.

²⁰ Si tenga conto in proposito che dal 1947 era iniziata la pubblicazione delle *Lettere e dei Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, terminata nel 1951. Tale operazione editoriale – ripetuta poi solo nel 1975 nella sua forma integrale e restituita all'ordine cronologico di stesura da Valentino Gerratana per la Casa editrice Einaudi – ebbe un enorme peso sullo sviluppo culturale italiano di quegli anni e condizionò pesantemente il dibattito intellettuale degli anni cinquanta e non solo. Le categorie di «egemone» e «subalterno» utilizzate negli scritti gramsciani sul «folklore» si imposero come nuova chiave interpretativa nell'analisi dei rapporti fra tali forme tradizionali e popolari di vita culturale e le forme ufficiali della cultura nazionale.

Le trasmissioni scritte da Ernesto de Martino – appartenenti tutte al biennio 1953-54 – presentano già *in nuce* tutti i nodi problematici che hanno agitato così a lungo la critica e la riflessione sull'opera demartiniana fino ad anni recenti, complicati, se vogliamo, dalla tensione divulgativa che, come si vedrà più avanti, modifica e distorce almeno in parte le forme della comunicazione rendendole più dirette, ma per questo anche meno problematiche. A più riprese, in alcuni dei testi delle diverse puntate di *Panorami etnologici e folklorici* così come nel testo della *Spedizione in Lucania*, tornano i riferimenti espliciti alla nozione di relitto, di residuo, l'uso di termini ambigui quali quelli di «primitivo», di «arcaico» e simili.

È evidente che questo apparato terminologico riconduce la scrittura demartiniana sui binari di un certo positivismo tardottocentesco e sembra ridurre l'indubbia, peraltro, portata innovativa di altre sue affermazioni circa l'incomparabilità e la necessità assoluta di rispetto e impegno a fianco delle «plebi rustiche» del Mezzogiorno, ovvero di quell'insieme di riflessioni che è stato sussunto sotto l'etichetta di «etnocentrismo critico». È tuttavia importante cogliere la produzione di de Martino, e in particolar modo il suo impegno in senso divulgativo, proprio nella loro contraddittorietà e ambivalenza, come esempio della difficile maturazione, anche negli studi demoantropologici italiani, di un rapporto non egemonico e «colonialista» nei confronti delle culture subalterne e tradizionali.

Recentemente si è indagato circa la portata innovativa delle indagini demartiniane «a metà strada» tra storia ed etnologia, e si è cercato di riattualizzare le indicazioni teoriche e metodologiche di questo autore, nonostante «l'oggettiva divergenza di alcune prospettive». Quelli infatti che, nella prospettiva storiografica demartiniana e «nell'ambito della teoria della sopravvivenza, ci appaiono come residui di un mondo scomparso, nel quadro ipotetico

della permanenza potrebbero essere segni di un «continente sommerso». ²¹ Alcuni studiosi inoltre hanno cercato di mettere in evidenza come «anche il riferimento a metodiche storico-culturali, che risulta talora bloccante nei saggi di ricerca di de Martino (insieme al disegno di ricondurre a "storia" l'antropologia), torna oggi a essere interessante, almeno per sollecitare cautele e dubbi nell'uso della generalizzazione». ²²

Il percorso di de Martino emerge da questi studi strutturato in diverse fasi, segnate dalle figure di studiosi che hanno accompagnato la sua formazione e la sua maturazione intellettuale: a partire dalla tesi di laurea, sostenuta con Adolfo Omodeo e significativamente incentrata su un tema inerente alla cultura greca e alle sue forme di espressione religiosa, ²³ la vicenda intellettuale di de Martino si accompagna a quella di maestri e amici che ne segnarono profondamente l'impostazione e i temi di interesse.

Il primo studioso rilevante nella biografia demartiniana è senza dubbio Vittorio Macchioro. ²⁴ Questo rapporto si caratterizza per l'ambiguità con cui la figura del «maestro», geniale quanto bizzarro, si intreccia con quella di un «padre», al tempo stesso affettuoso e severo, che più volte criticherà il lento allontanamento di de Martino

²¹ L. M. Lombardi Satriani, *Da «Morte e pianto rituale» a «Il Ponte di S. Giacomo. Tratti di un itinerario»*, in «La Ricerca folklorica», 1986, n. 13, p. 75.

²² P. Clemente, *Continuando a pensare de Martino*, *ibid.*, pp. 81-83.

²³ *I Gephyrismi eleusini*, sostenuta all'Università di Napoli nel 1932. Buona parte di questo primo lavoro demartiniano fu poi pubblicato con il titolo *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV (1933), pp. 325-29 e *I Gephyrismi*, in «SMR», X (1934), pp. 64-79. Nello stesso anno de Martino pubblicò anche un altro saggio inerente alla cultura greca classica dal titolo *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*, in «Logos», XVII (1934), pp. 290-305.

²⁴ Cfr. R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Studi su Ernesto de Martino*, ETS editrice, Pisa 1994 e in particolare il saggio dello stesso Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, pp. 41-67 e le appendici dello stesso volume in cui sono riportati il *Ricordo di Vittorio Macchioro* (pp. 201-04), scritto dallo stesso de Martino nel 1959 alla morte dell'antico maestro e una nota di L. Rebaudo, *Vittorio Macchioro, storico e archeologo* (pp. 205-20), ricchissima di informazioni sui rapporti intercorsi nelle varie fasi tra de Martino e Macchioro.

dall'interesse per gli studi storico-religiosi e da un certo pensiero dei primi decenni del Novecento spesso inficiato di irrazionalismo, portatore di un'idea della storia delle religioni che privilegiava la Grecia classica come detentrica di un primato sulle altre civiltà antiche e come matrice originaria di saperi ancor oggi condivisi dalla cultura occidentale.²⁵

D'altro canto l'incontro con Macchioro e la loro lunga frequentazione intellettuale e personale ebbero il merito di portare il giovane de Martino a incontrare alcune delle correnti di pensiero più interessanti dell'epoca: per ciò che concerne in particolare la storia e la teoria delle religioni si pensi alla lettura dell'opera di Mircea Eliade, ai lavori – poco rigorosi da un punto di vista storico, ma senza dubbio importanti – di Rudolf Otto sul sentimento del sacro, alle diverse espressioni del pensiero irrazionalista tedesco e ai lavori di Lucien Lévi-Bruhl, da cui pure sappiamo che de Martino seppe prendere le distanze e distinguersi fin dal 1941, nel noto saggio apparso in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*.²⁶

Nei suoi primi studi de Martino si interessa di storia della religione greca, in particolare quella misterica, legata ai culti orfici, e questo primo interesse gli proviene sicuramente dalle conversazioni con Macchioro e dal clima culturale cui quest'ultimo era legato, in cui dominavano l'attenzione al sacro, la fascinazione per le forme più

²⁵ Si pensi in tal senso agli scritti di Károly Kerényi sui miti e sugli dèi greci, nonché alle riflessioni di Mircea Eliade sui riti eleusini e in genere sui rituali di iniziazione in ambito greco come fondanti di un vero e proprio profilo rituale della tradizione occidentale. Sui rapporti tra de Martino e Mircea Eliade – alla cui conoscenza fu probabilmente introdotto proprio dallo stesso Macchioro – cfr. P. Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Bolati Boringhieri, Torino 2001, in cui un interessante capitolo è per l'appunto dedicato ai rapporti tra questi due autori: *Il rapporto con Ernesto de Martino*, pp. 77-102; in appendice le recensioni che de Martino ed Eliade si dedicarono reciprocamente.

²⁶ Cfr. E. de Martino, *Saggio critico sul prelogismo di Lévi-Bruhl*, in Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.

antiche della cultura occidentale e i loro legami con le esperienze religiose mediterranee e orientali.

Al tempo stesso però de Martino, durante gli anni baresi – in cui ebbe inizio, per intervento di Adolfo Omodeo, la sua frequentazione di Benedetto Croce – finì per allontanarsi da questo tipo di storia delle religioni e delle culture antiche, avvicinandosi invece sempre più all'approccio storicistico, di ascendenza essenzialmente crociana, in seguito rivisto: crocianesimo che comunque costituì la sua vera cifra intellettuale, nonché, in alcuni casi, il suo limite teorico. La dipendenza dall'impostazione crociana infatti determinò profondamente la ricerca di de Martino sulle religioni antiche e sulle loro forme di permanenza nelle contemporanee culture folkloriche, costringendolo a un delicato lavoro critico rispetto alla netta chiusura di Croce verso le culture «subalterne».

Nel 1937 de Martino si distaccò quindi, anche con una certa durezza, dal suocero e maestro Macchioro, ormai votato a una «deriva irrazionalistica» che minava sempre più non solo la sua fama di studioso in Italia e in Europa, ma anche realmente il rigore dei suoi studi.²⁷

Fu così che de Martino approdò a una nuova pratica e teoria della storia delle religioni, che lo vide dapprima molto legato a Omodeo – cui è dedicato anche il volume *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* –, quindi sempre più attento ad altre figure di studiosi come Raffaele Pettazzoni o Ernesto Buonaiuti, nonché a certi apporti dello storicismo non crociano.

Domandò comunque da questo momento in poi un rapporto con Croce assolutamente privilegiato, che caratterizzò in qualche modo per sempre il lavoro demartiniano, facendo del filosofo napoletano uno degli interlocutori più importanti della sua opera, influenzando ogni sua ulteriore relazione agli studi storici italiani e finendo per

²⁷ In proposito cfr. Rebaudo, *Vittorio Macchioro* cit.

costruire una biografia intellettuale del tutto originale. Per un verso, infatti, de Martino rivendicò costantemente la propria esigenza di autonomia culturale e intellettuale, ma al tempo stesso egli mantenne il continuo riferimento all'opera del maestro ritenuta comunque ineludibile per qualsiasi tipo di questione teorica e metodologica.

È d'altronde

attraverso un ambito come quello della storia delle religioni, meno soggetto all'egemonia idealistica e come tale più aperto a una circolazione e a uno scambio culturale, altrimenti in altri campi gravemente compromesso, che de Martino è potuto venire a conoscenza di temi e indirizzi del pensiero europeo, come la psicoanalisi, la fenomenologia, l'esistenzialismo, che verranno con gli anni assumendo un peso sempre più determinante, ma che sono presenti fin da allora interferendo in maniera non secondaria nel suo rapporto con Croce.²⁸

È interessante, in tal senso, esplorare anche il rapporto che egli intrattene con l'opera e la personalità di Raffaele Pettazzoni, di formazione essenzialmente positivista e decisamente più critico rispetto alla tradizione idealistica. È proprio attraverso l'incontro con Pettazzoni che de Martino poté infatti mantenere un rapporto vivace e sviluppare un notevole lavoro critico rispetto alla grande tradizione dell'etnologia e della storia delle religioni europee della prima metà del secolo. Ne sono un esempio rilevante alcuni saggi, come ad esempio quello apparso in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* sulla scuola storico-culturale di Wilhelm Schmidt²⁹ e le critiche puntuali mosse a quel particolare indirizzo di studi, di cui criticava proprio l'impostazione eccessivamente segnata dall'influenza positivista. All'allievo crociano doveva sembrare inaccettabile infatti la scarsa considerazione della pro-

²⁸ Cfr. C. Pasquinelli, *Lo «storicismo eroico» di Ernesto de Martino*, in «La Ricerca folklorica», 1981, n. 13, pp. 77-83.

²⁹ Cfr. E. de Martino, *I principi della scuola storico-culturale*, in Id., *Naturalismo e storicismo cit.*, pp. 119-67.

spettiva storica nella contestualizzazione dei fenomeni religiosi, ma anche la mancata valutazione di questi ultimi come autonomi oggetti di ricerca.

Tuttavia già nel saggio su *Il concetto di religione*³⁰ – una sorta di estratto teorico della sua tesi di laurea sui *Gephyrismi eleusini* – de Martino faceva propri alcuni termini usati da Pettazzoni nella polemica, da lui sviluppata negli anni venti, contro le categorie crociane.

Pur esaltando infatti l'approccio storicistico, Pettazzoni aveva però già avuto modo di rivendicare l'importanza del metodo comparativo negli studi di storia delle religioni, comparativismo condannato invece da Croce come metodologicamente ingiustificabile.³¹

Il nodo vero di quella polemica non fu tanto di metodo, quanto uno scontro centrale intorno al valore autonomo, categoriale della religione che solo poteva farne una speciale disciplina storica agli occhi del filosofo idealista che ne rifiutava l'autonomia teorica, reinserendola nella più complessiva «storia etico-politica o morale della società».³²

Nell'alternarsi di complicità e di distacchi calibrati dall'opera e dal pensiero crociani, de Martino finì in realtà, attraverso anche l'interessante incontro con alcuni assunti pettazzoniani, se non per dare totale autonomia all'oggetto teorico «religione», per conferirgli una certa autonomia di indagine e di approfondimento.

La sua rilettura del rapporto tra mito e concetto, nelle forme «del travestimento e dell'abbozzo» conduce infatti il suo pensiero verso un'interpretazione dei fenomeni religiosi a metà tra oggetto autonomo di ricerca e nesso per la ricostruzione di una storia etica e politica, di una teoria della religione intesa come *philosophia inferior*.

³⁰ Cfr. *supra*, nota 23.

³¹ Cfr. R. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo*, vol. 1. *L'essere supremo nelle credenze dei popoli primitivi*, Zanichelli, Bologna 1932.

³² B. Croce, *Frammenti di etica*, Laterza, Bari 1922.

Questa posizione mediana tra il fedele allievo crociano e l'intellettuale autonomo, attento alle diverse componenti e tendenze degli studi a lui contemporanei non è esente dall'influenza di un'altra figura di storico delle religioni molto importante nella sua formazione e anche nella fase di consolidamento delle proprie idee in materia di studi storico-religiosi, come già accennato in precedenza: Adolfo Omodeo.

Allievo prima di Gentile, poi deciso sostenitore dell'approccio crociano, impegnato perlopiù in studi sulla storia del cristianesimo, inteso – come più in generale ogni forma di religiosità – come forza creatrice di civiltà, Omodeo tendeva a ridurre i problemi di storia religiosa a problemi di storia civile, considerando però – a differenza di Croce – queste tematiche non relegabili tra le cose morte, bensì efficacemente presenti anche nelle società e culture contemporanee.

Da un lato, dunque, de Martino sostenne le teorie crociane per ciò che riguardava l'identità tra mito e religione, ma dall'altro finì per distaccarsi totalmente dal maestro circa la questione dell'autonomia della storia religiosa da quella della filosofia, in contrasto con la riduzione crociana della prima alla seconda. «In altre parole de Martino sembra valersi delle categorie crociane in funzione anticrociana, mediante un recupero delle posizioni e dell'influenza di Pettazzoni»³³ e – si può aggiungere – attraverso la mediazione di Omodeo.

La contraddizione tra le due impostazioni viene tuttavia, almeno in parte, composta attraverso una sistemazione in chiave sequenziale dei due approcci alla storia delle religioni: il filologismo etnologico e la ricostruzione spaziale, temporale e causale dei fenomeni religiosi – elementi questi derivanti tutti dall'influenza del pensiero positivista – vengono considerati pertanto come fase inaugurale

³³ Pasquinelli, *Lo «storicismo eroico»* cit., p. 78.

e preparatoria di un lavoro storiografico improntato alla metodologia e alla teoria storica di ascendenza crociana, sia nel campo della storia delle religioni, sia nell'interpretazione dei fenomeni di interesse etnologico; come fa notare ancora Carla Pasquinelli, «l'alternativa è tra una tendenza individualizzante idiografica ed una nomotetica strutturalista».³⁴

L'adesione demartiniana al progetto crociano dello storicismo non risulta pertanto né lineare, né totale, ma costringe a una rivisitazione continua della metodologia e dei suoi assunti teorici, anche a causa della sovrapposizione determinante, all'interno del suo lavoro, della dimensione storico-religiosa con quella più strettamente etnologica.

De Martino cercò per primo, anche in profondo dissenso con Croce, di assumere una metodologia storicista all'interno degli studi etnologici, per sottrarli al naturalismo che li aveva caratterizzati fino ad allora e trasformarli in sapere storico. Omodeo stesso criticò come impraticabile la pretesa demartiniana di andare oltre la matrice positivista degli studi etnologici, riservando solo alla più specifica storia delle religioni la valenza di disciplina autenticamente storica.

Pur restando profondamente legato alla lezione di Omodeo, de Martino seppe bene infatti che il suo tentativo di allargare l'approccio storicistico agli studi etnologici, rappresentava un enorme avanzamento della sua metodologia rispetto a quella del maestro. Ne individua tutti i limiti idealistici e l'incapacità di cogliere nell'interesse verso oggetti di carattere etnologico il vero incremento teorico per la teoria della storia e per la storia delle religioni in particolare. L'incontro con le società e le culture etnologiche mette alla prova una metodologia fino ad allora applicata solo a civiltà storiche e afferenti all'ambito

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

della cultura occidentale o a essa, per ragioni diverse, estremamente omogenee. L'incontro etnografico diviene la via all'approfondimento anche del patrimonio culturale dell'Occidente, creando le condizioni per un nuovo rapporto anche con le civiltà antiche e tradizionali facenti parte di quest'area culturale.

La varietà dei suoi interessi, se da un lato rende difficile quel lento lavoro della sua maturità per ricostruire un'immagine unitaria di sé come studioso, impegnato culturalmente e politicamente, dall'altro consente, proprio per l'interesse elaborato verso le società «altre», di considerare anche il rapporto con le civiltà antiche del bacino mediterraneo, in una complessità di livelli e piani di interesse che riesce a tenere insieme materiali estremamente disparati ed eterogenei. La nozione di «area euromediterranea» ha nei lavori storici, ma anche etnologici, di de Martino un'importanza fondamentale, dal momento che si presenta al tempo stesso come origine della cultura occidentale, ma da essa anche distinta quanto all'uso e all'efficacia dei simboli mitico-rituali, delle pratiche e delle teorie religiose e dell'idea di comunità di cui le civiltà in essa comprese erano portatrici.

Lentamente dunque de Martino si concede maggiore libertà nell'uso della metodologia storicistica e il suo rapporto con Croce resta piuttosto legato a un problema di coerenza della propria formazione e allo sviluppo del proprio pensiero; tuttavia, se vi è un aspetto rispetto al quale egli resta assolutamente fedele allo storicismo crociano, è proprio quello della metodologia, laddove invece gli oggetti e le conclusioni della ricostruzione storica potranno allontanarsi profondamente da quelli ritenuti legittimi dal maestro.

Se ci si è così dilungati su questa sorta di «archeologia» della formazione demartiniana è perché la si ritiene utile per comprendere il modo in cui, nella riduzione radiofonica degli studi fino ad allora condotti, pensata da de

Martino di certo in funzione divulgativa, scompaiano buona parte delle preoccupazioni critiche sottili e complesse fin qui presentate, e come si giunga al contrario a un pensiero storicistico piuttosto semplificato, se non addirittura un po' grossolano, in cui le diverse forme di espressione culturale tradizionale vengono impilate in un percorso «evolutivo» di facile comprensione per l'ascoltatore medio, ma indubbiamente lesivo delle cautele teoriche fino a quel momento maturate da de Martino in ambito scientifico.

Scompaiono quasi del tutto, dagli scritti radiofonici, le precisazioni relative alla complessità dei concetti di «arcaico» e di «relictto», e si affaccia l'ossatura più consueta del pensiero positivistico soggiacente peraltro a tutto l'idealismo crociano in cui l'idea di frattura temporale nel processo storico lascia il posto a un *continuum* di facile accezione che proietta su di un'unica linea progressiva l'arcaico, le forme della religiosità e della cultura cristiana, infine l'acquisizione di un pensiero laico e scientifico come punto di arrivo del «progresso» intellettuale.

Negli stessi anni invece, all'interno dei suoi saggi critici, de Martino continuava a insistere sulla questione dell'arcaico e del primitivo riformulandola, con un'oscillazione piuttosto interessante. In primo luogo si attestavano nei suoi scritti la cautela storicistica che lo spinse – fin da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* – a rifiutare le facili dicotomie Lévy-bruhliane, nonché le poco rigorose fascinazioni irrazionalistiche verso un'ipotetica modalità primitiva di espressione della religiosità e del sacro – prese a prestito da lavori come quelli di Otto sul «numinoso» e il sacro o gli studi, talora «selvaggiamente» comparativi, di Eliade sulle forme antiche di religiosità mediterranea e le forme corrispondenti in aree culturali diverse, come, per esempio, quella indiana.

L'approccio di de Martino alle forme religiose antiche mutò dunque in ragione della sua revisione teorica delle

categoric storicistiche crociane. Al tempo stesso però l'esperienza dell'incontro etnografico sul campo, nonché l'apertura teorica ad altre scuole di pensiero e di indagine, contribuirono in de Martino alla costruzione di un dispositivo interpretativo molto complesso, attraverso il quale lo studio delle civiltà antiche e di quelle tradizionali che afferivano all'area mediterranea-occidentale risultò profondamente mutato e portò a una revisione complessiva della valutazione di quelle stesse civiltà.

La nozione di religione, di sacralità, di simbolo mitico-rituale sono i veicoli principali di questo percorso demartiniano attraverso le epoche che conduce dall'Antichità «arcaica», non ancora formalizzata, delle civiltà agrarie fino alle forme «residuali» di religiosità presenti negli strati marginali e subalterni della moderna cultura occidentale, passando attraverso una fase come quella della cultura greca classica – situabile nel v e iv secolo a. C. – che rappresenta una sorta di momento mediano tra la «arcaicità delle origini» e la subalternità dell'epoca moderna.

Questa fase mediana è caratterizzata ancora dal patrimonio di immagini e simboli «arcaici», ma presenta – come si è detto sopra – una formalizzazione e razionalizzazione molto avanzate di questi stessi materiali, attraverso le forme della riduzione a testo, contenutisticamente e stilisticamente distinto. Questo elemento prepara già la lenta perdita di potere di quelle forme di esperienza della religiosità, che non a caso saranno destinate a ricomparire, in forma di «reliitto folklorico» nelle moderne culture popolari europee.

Già tracciando semplicemente la linea sommaria di questo processo di «decadenza» del simbolo mitico-rituale e della sua efficacia culturale, si può comprendere come de Martino inserisca il discorso sulla religione e sul patrimonio culturale antico all'interno di un percorso lineare di mutamento che, se da un lato va verso sempre più alti livelli di laicizzazione e razionalizzazione – di

certo graditi alla sua formazione idealistica –, dall'altro inserisce ampiamente, nella valutazione del «presente folklorico» osservabile sul campo, un elemento di negatività e di crisi che è l'altro grande tratto teorico di cui de Martino si fece portatore negli studi italiani sia di storia delle religioni sia di etnologia.

L'elemento della memoria, della crisi dei valori e dei dispositivi che un tempo furono efficaci all'interno della cultura occidentale è d'altronde il grande punto di forza anche dei materiali e delle osservazioni avanzate nel corso delle trasmissioni qui presentate, anche se in una forma ovviamente riduttiva e in parte distorta che appiattisce la visione del mondo «folklorico» a immagine sbiadita e residuale destinata a una conservazione di tipo quasi «museografico».

Nel corso della sua maturazione però – come già accennato – l'esperienza etnografica, l'incontro con la «diversità» folklorica, tanto più interessante quanto più geograficamente prossima alla stessa cultura di appartenenza dello studioso, gli imposero la riformulazione del rapporto con le fonti classiche e la teorizzazione di una disomogeneità precedentemente non riscontrata dagli studiosi di storia delle religioni e ancor meno dagli etnologi e dai demologi.

Quando de Martino inserisce nel lavoro su *La terra del rimorso* il *Documentario storico*, dominato da una lunga sezione dedicata proprio alle occorrenze classiche, e quindi paleocristiane e feudali, del simbolo mitico-rituale della taranta, la nozione di arcaico e il rapporto intrattenuto con essa dalla moderna cultura occidentale si presenta già profondamente mutato.

Alla nozione di continuità ideale tra passato e presente, si predilige ora quella di rottura e di discontinuità, rivalutando in questo l'apporto di certe osservazioni di Omodeo sull'importanza fondamentale del sorgere della religione cristiana e del suo consolidarsi nelle forme di una Chiesa.

Il rinnovato approccio alle fonti inoltre determinerà, nell'opera demartiniana, il fiorire di una notevole quantità di osservazioni e note sparse – alcune delle quali solo recentemente edite³⁵ – sulla nozione più generale di simbolo mitico-rituale, che accompagneranno d'ora in poi la ricerca demartiniana in materia religiosa fino all'opera finale incompiuta.

È dalla verifica puntuale – dei cui criteri si dirà più avanti – della persistenza, all'interno di certi attuali rituali folklorici, di antichi nessi mitici e simbolici di ascendenza antica che de Martino trae l'idea di una continuità culturale interna all'area mediterranea che dalle civiltà agrarie arcaiche conduce fino a quelle tradizionali contemporanee, malgrado la rottura rappresentata nella cultura ufficiale, così come in quella popolare, dall'inserimento della nuova esperienza cristiana.

Egli non ignora infatti la discontinuità rappresentata dalla teologia e dall'esperienza del cristianesimo nella cultura occidentale, anzi mette in rilievo come proprio da quel momento in poi, e con l'abduzione del patrimonio religioso cristiano nelle strutture ufficiali della cultura occidentale, abbia avuto inizio la progressiva marginalizzazione dei contenuti e delle esperienze rituali delle religioni antiche che ha causato il ripresentarsi di certi loro nessi mitico-rituali nelle forme residuali del «relitto folklorico». La figura del Cristo – dio in terra, fatto storia – rompeva nettamente con la precedente nozione circolare e priva di cesure dell'eterno ritorno, nozione mitica centrale della religiosità antica, così come di molte delle forme rituali delle società folkloriche da de Martino osservate «sul terreno». Si osservi, per inciso, come questa netta opposizione tra linearità cristiana e circolarità pagana pos-

³⁵ Ci si riferisce qui al volume di scritti di E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995; cfr. in particolare gli appunti sparsi raccolti sotto il titolo *Il simbolo mitico-rituale*, pp. 159-69.

sa essere oggi messa in discussione e sottoposta a seria revisione, anche se di certo essa rappresenta una delle acquisizioni rilevanti della storia delle religioni.

Omogeneità di contenuti e forme espressive dunque tra patrimoni culturali antichi ed esperienza religiosa delle «plebi rustiche» del Meridione d'Italia, pur nelle forme «decadute» e marginali del «relitto folklorico» e disomogeneità, frattura netta invece rispetto alle forme ufficiali della religione che da *La terra del rimorso* in poi saranno chiamate «dominanti». La religione ufficiale infatti si caratterizza per un'alternanza dialettica, polemica persino, rispetto alle forme mitico-rituali arcaiche, come nuova religiosità e come vera e propria teologia. Nelle sue forme gerarchizzate e razionalizzate essa non tarda a determinare lo svilimento e la marginalizzazione delle forme religiose precedenti, per conferire invece valenza sempre più forte ai simboli evangelici e vetero-testamentari.

In realtà questo doppio percorso culturale – piano folklorico e piano ufficiale della religiosità – può essere, dagli scritti demartiniani, ricomposto in un unico percorso lineare che si può sommariamente tracciare così: un'ideologia arcaica e pagana della religione (nelle sue diverse forme di espressione rituale: lamento funebre, rituali della taranta, teorie apocalittiche di vario genere ecc.), progressivamente formalizzata e testualizzata in epoca classica; la cesura e l'opposizione dell'ideologia cristiana, nelle forme cui si accennava in precedenza; il mantenimento del patrimonio mitico-rituale – o talora solo dell'aspetto rituale decontestualizzato e ridotto a «moncone» irrelato – nel presente, dotato di una funzione protettiva, o altrimenti «di resistenza», nelle aree culturali arretrate della stessa civiltà occidentale.

Merita qui far notare – come già ha avuto modo di segnalare Clara Gallini³⁶ – l'insufficienza dell'idea di suc-

³⁶ Cfr. C. Gallini, *Ripensando l'autonomia relativa del simbolico*, in Di Dorato (a cura di), *La contraddizione felice?* cit., pp. 129-42.

cessione storica avanzata sia in *La terra del rimorso* sia in *Morte e pianto rituale*. In effetti l'idea lineare di percorso religioso e culturale tracciata da de Martino non basta «a descrivere la complessità di una religiosità popolare in cui i riti antichi possono coesistere senza contraddizioni con una nuova visione (della morte)» e ancora pare opportuno qui riportare l'acuta osservazione di Mariano Meligrana in cui si attestava come «arcaico non equivale esaustivamente a inesistente. È il fondo delle cose, della storia; anche la rescissione violenta e (apparentemente) senza residui delle radici culturali ripropone, pur sempre, il rapporto con la tradizione». ¹⁷

L'idea lineare del processo storico, privo di discontinuità e rotture, di cui fin qui si è discusso, mostra ancora il peso dell'influenza crociana, che non permetteva di riconoscere alcuna autonomia al percorso religioso. La forma ufficiale della religione cristiana, «vittoriosa» su quella di ascendenza arcaica mediterranea, rappresenterebbe allora metonimicamente l'affermarsi di un nuovo «ethos del trascendimento», aperto alla modernità e alla progressiva razionalizzazione e laicizzazione della cultura occidentale. È d'altronde proprio a questo tipo di contenuti, un po' più retrivi e dogmatici, che sembrano approdare le «crestomazie» di documenti folklorici approntate da de Martino nelle diverse trasmissioni di *Panorami etnologici e folklorici*, in cui accanto ai materiali raccolti personalmente sul campo dall'etnologo nelle diverse «spedizioni» italiane si affiancano studi «a tavolino» tratti da ricerche precedenti e raccolte di canti e racconti popolari ottocentesche. È in questi passaggi più di maniera che affiora il de Martino divulgatore convinto, probabilmente animato da un sincero interesse per la diffusione di cono-

¹⁷ L. M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi di demologia giuridica*, Quale Cultura / Jaka Book, Vibo Valentia 1995, p. 13.

scenze in materia di culture tradizionali, ma anche «populisticamente» orientato a una riduzione a uso della massa di tali informazioni. Il folklore finisce per essere schiacciato, in alcuni passi di queste trasmissioni, sul modello etnologico e le citazioni o i documenti di campo trasformati in curiosità da erudito locale: fin qui niente di più che l'applicazione delle categorie idealistiche alla storia delle religioni.

La novità rappresentata da de Martino tuttavia, come si è detto, è proprio il suo interesse umano e intellettuale per i contesti folklorici, in cui la marginalità rispetto ai processi storici dominanti ha consentito il mantenersi di nessi mitico-rituali, di forme di espressione dell'esperienza religiosa non totalmente omogenee alla religione cristiana, ma ancora afferenti al bagaglio culturale precristiano. Persino nella presentazione, apparsa sul «Radio-corriere», al ciclo *Panorami etnologici e folklorici* l'insistenza demartiniana sugli aspetti «etnografico» e «ideologico» che le trasmissioni presentavano non può essere trascurata, accanto alla necessità di approfondire la conoscenza del «folklore nazionale» «che il più largo pubblico continua a ignorare o a valutare attraverso le deformazioni del pittoresco, del romantico, se non addirittura del turistico». ³⁸ Di nuovo dunque la tipica alternanza, sin qui messa in rilievo, tra posizioni lucide e avanzate in materia di rilevanza dell'incontro etnografico e dell'aspetto ideologico connesso a operazioni scientifiche e divulgative di questa portata accanto al permanere, nel tessuto retorico della prosa demartiniana, di formule attardate e in parte già desuete.

È di fronte alla religiosità e ritualità «arcaizzante» delle comunità pugliesi e lucane che de Martino si pose il problema di tale persistenza storico-culturale attraverso le epoche, nonostante l'accanita polemica contro di essa avanzata dalla cultura ufficiale.

³⁸ De Martino, *Panorami etnologici e folklorici* cit.

L'espressione «relitto folklorico» – spesso utilizzata negli scritti demartiniani, così come nella loro riduzione radiofonica, per riferirsi a queste forme di permanenza di contenuti ed espressioni arcaiche in contesti storico-culturali contemporanei per quanto marginali – è in effetti infelice e controversa. Porta con sé un certo retaggio evolutuzionistico, connesso proprio al termine «relitto», troppo simile a quello di «sopravvivenza»; ma merita forse di essere analizzata in modo più accurato per comprenderne a fondo le valenze teoriche e la funzione retorica nel complesso dei testi demartiniani.

Se è vero che de Martino considera i rituali terapeutici delle crisi di taranta in Puglia e i lamenti funebri lucani come vere e proprie testimonianze attuali di una ideologia della religione e della morte avente corso all'interno delle culture arcaiche mediterranee a carattere agrario, si deve anche notare che egli è il primo a mettere in evidenza che un mutamento radicale è avvenuto per ciò che riguarda le circostanze culturali e sociali all'interno delle quali questi complessi mitico-rituali si manifestano. Il fatto che esse siano parte di un contesto come quello folklorico, marginale ai meccanismi dominanti di formazione culturale contemporanea, profondamente destrutturato dal punto di vista della coesione etica e sociale, segnato da condizioni materiali di vita molto misere, dall'ignoranza, dalla subalternità economica, politica e culturale, connota diversamente il carattere «residuale» di quelle immagini e di quelle forme espressive presenti ancora nelle comunità da lui osservate sul campo.

La «crisi della presenza» che caratterizza l'esistenza all'interno di quelle comunità, la precarietà e durezza delle condizioni di vita, la marginalità di quelle storie individuali e collettive imponeva il ricorso a simboli mitico-rituali «protettivi», che preservassero la presenza minacciata, l'«esserci» altrimenti minato dall'assurdità e dall'insoddisfazione anche delle fondamentali esigenze umane.

Questo argine alla deriva esistenziale sembra allora essere fornito, secondo de Martino, proprio dall'ancoraggio alla memoria mitico-rituale antica, dal ricorso ai simboli che furono un tempo agenti di coesione culturale per le civiltà agrarie e che raggiunsero una formalizzazione teorica ed estetica più compiuta proprio all'interno della cultura classica.

I miti e i rituali antichi forniscono una sorta di puntello alla crisi culturale ed esistenziale ingenerata nelle comunità folkloriche dalla marginalità e dalla subalterità sociale, politica e culturale. In essi le «plebi rustiche» ritrovano una sorta di coesione che il confronto – che le vede tra l'altro necessariamente perdenti, «vinte» – con la cultura dominante, ufficiale e moderna, cattolica e scienziata, ha loro tolto. Attraverso le antiche forme rituali espressive esse ritrovano una forma di «trascendimento» che consente loro di affrontare la crisi drammatica del loro orizzonte culturale ed esistenziale.

Questo stesso simbolo mitico-rituale di ascendenza arcaica, con funzione protettiva, si presenta però nella forma residuale e decaduta di «relikto folklorico» di una cultura anticamente coesa e i cui diversi aspetti furono un tempo organicamente integrati; non una comunità dispersa e sofferente di individui sottoposti e impossibilitati a decidere della propria vicenda storica ed esistenziale quali quelle che oggi si presentano agli occhi dell'etnologo sul campo.

La permanenza in contesti folklorici di aspetti della religiosità antica presenta dunque talora, nell'opera demartiniana, delle sfumature nostalgiche. I simboli mitico-rituali di cui essa testimonia non sono più – come all'interno della *polis* greca classica, ad esempio – espressione di un'umanità partecipe del proprio destino e consapevole del rischio della crisi della presenza individuale e sociale e delle forme culturali deputate ad arginarla; capace persino di teatralizzare la crisi nella forma estrema del «ri-

schio tragico», perché certa di saperla comporre nella superiore sintesi di una formalizzazione concettuale ed estetica.

Le forme «residuali» della possessione ad opera della taranta e delle tecniche del cordoglio e del lamento funebre lucano, invece, non sono che schegge impazzite di un universo disperso e riemergente solo in questa forma monca all'interno di comunità destrutturate, dominate e inserite, pur nel mantenimento di una rigida marginalità, all'interno di un contesto culturale, etico e politico che ha scelto per sempre altri nessi spaziali, temporali e causali.

Si tratta di «Atlantidi sommerse», con il fascino e la nostalgia di ciò che è perduto – almeno nella sua forma più piena – e l'etnologo finisce quasi per vestire panni di archeologo; può ritrovare una via alla comprensione solo nella ricostruzione di ciò che un tempo quei nessi mitico-rituali vollero significare, sperando così che gli divenga più intelligibile ciò che oggi può ancora osservare in queste comunità; e questo nella speranza di avvicinarsi maggiormente anche alla comprensione del dramma culturale ed esistenziale di un vissuto della memoria che è anche incapacità, e soprattutto impossibilità, di affacciarsi pienamente sul presente.

Se frattura c'è stata, nel percorso storico-religioso dell'Occidente, essa risiede nel polemico e sofferto avvicinarsi – a livello di cultura egemone – tra forme arcaiche del mito e del rito e forme cristiane della religiosità. Questa frattura tuttavia non ha potuto totalmente cancellare l'efficacia e la memoria dei nessi mitico-rituali antichi afferenti all'area mediterranea. Questi simboli dunque ricompaiono – seppur in forma «corrotta» – nei materiali e nelle testimonianze folkloriche riguardanti la sacralità e la ritualità, e l'etnologo avvia allora un percorso a ritroso, che da quelle testimonianze «residuali» contemporanee e marginali, lo riconduce verso le origini antiche di quegli stessi complessi mitico-rituali.

Un'idea, oggi ampiamente elaborata, di disomogeneità storica avrebbe probabilmente facilitato l'interpretazione demartiniana della documentazione sul terreno e dei riscontri comparativi in senso diacronico; ma essa era di fatto troppo lontana – per formazione e prima ancora, proprio per determinazione anagrafica – dal pensiero demartiniano. Tanto più l'idea di una doppia rottura del contesto folklorico sia rispetto alla cultura dominante, saldamente ancorata a una linearità storica e all'escatologia cristiana, sia rispetto alle forme cicliche, misteriche e iniziatiche della religiosità.

Tuttavia, tra le righe del discorso demartiniano sulla nozione di «relitto folklorico», pur nelle forzature idealistiche e nell'eccessiva preoccupazione di ricostruire una successione storica lineare, si può leggere anche la notevole modernità e la potenza etica e culturale della sua interpretazione storica. De Martino induce di fatto a riflettere sui limiti del sistema, sulle contraddizioni, sullo scarto tra codici – pur sullo sfondo della sua crociana idea della storia –; egli sollecita l'attenzione alle dinamiche culturali, ai processi trasformativi e, contro ogni facile relativismo culturale, mette infine in guardia dalla tendenza a considerare i codici come assolutamente arbitrari, al limite della casualità.

Accanto a questo fronte di riflessione si deve tener conto – come ricorda anche Carlo Levi in un passaggio del dibattito su Ernesto de Martino³⁹ – il peso che, nelle

³⁹ Cfr. *supra*, p. 128: «[...] il suo interesse, la sua partecipazione effettiva credo venissero dalla convinzione che il movimento che spingeva, che creava questa stessa crisi non era tanto legato al fatto che si trattasse di un residuo storico destinato alla scomparsa, e dunque puramente negativo, ma un movimento individuale e collettivo nel senso della liberazione, della libertà, che corrispondeva anche al metodo che l'etnologo porta nell'esame di questi fenomeni». Per Levi dunque sia le comunità popolari osservate sia l'etnologo sul campo rispondono alla stessa urgenza di libertà e riscatto che inquadra fin dall'inizio l'impegno demartiniano nel quadro di una prospettiva positiva di impegno politico e di azione a favore degli oppressi, elemento che lo differenzia nettamente dall'immagine dell'etnologo distaccato che osserva il proprio «oggetto» di inda-

considerazioni demartiniane, riveste sempre la dimensione dell'impegno politico a fianco delle popolazioni subalterne del Mezzogiorno, quella spinta di «libertà» che fu il vero elemento di coesione tra la riflessione demartiniana e quella dello stesso Levi sul Mezzogiorno, quell'urgenza di riscatto accanto alla piena consapevolezza del ritardo e della «residualità» di alcune manifestazioni culturali dei contadini pugliesi e lucani.

Accanto a ciò il taglio metodologico e le intuizioni teoriche che caratterizzano i lavori di de Martino in Puglia e Lucania, nonché le sue ultime note sulla nozione di apocalisse, raccolte in *La fine del mondo*, impongono una rivalutazione del modo in cui egli seppe intrecciare i due piani, etnologico e storico, anche attraverso il ricorso a tematiche e prospettive legate al piano dell'irrazionale, del corpo e della gestualità nei diversi complessi mitico-rituali presi in esame.

De Martino ebbe sempre, nelle sue ricerche, grande attenzione alle modalità tecniche di passaggio di contenuti e di senso all'interno delle comunità, e questa tendenza caratterizza anche le sue puntuali e acutissime «note di campo», denota una cura del dettaglio nell'osservazione che non si stenta ad attribuire alla sua formazione di storico delle religioni, assetato di detragli capaci di illuminare contesti religiosi altrimenti oscuri e «sommersi», e che allude a un paradigma «indiziario» della ricerca, cui tutti i suoi lavori etnografici sembrano ispirarsi.⁴⁰

L'esperienza dell'alterità – che è in de Martino esperienza dell'incontro con le culture distanti non necessariamente sul piano geografico, ma storicamente e cul-

gine senza cercare con esso alcun coinvolgimento, quasi fosse oggetto inanimato, da laboratorio o pura curiosità antiquaria.

⁴⁰ Cfr. C. Ginzburg, *Miti Emblematici*, Einaudi, Torino 1992; in particolare il capitolo intitolato *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, pp. 158-209. Questo aspetto «indiziario» della ricerca demartiniana è anche il più propriamente etnografico e rappresenta uno degli elementi di massima novità nell'opera di questo studioso.

ruralmente – si caratterizza come esperienza di «straniamento», di «esposizione radicale al rischio della crisi» da parte dello stesso ricercatore, sia esso etnologo o storico delle religioni o – come nel caso del nostro autore – entrambe le cose nello stesso tempo.

Questa tragica esperienza di estraneità e spaesamento provata dallo studioso nell'incontro con la diversità culturale viene da de Martino condensata attraverso il ricorso alla categoria della *Unheimlichkeit*, che è nozione perlopiù utilizzata dagli studiosi, nei più diversi campi disciplinari, dei primi anni del secolo afferenti a una formazione mitteleuropea.⁴¹

Per *Unheimlichkeit* si intende quella perdita del senso di familiarità, quella sensazione «perturbante» di distanza, quella perdita di una «patria culturale» cui facilmente poter far ricorso dopo che le categorie che reggono normalmente i nostri processi mentali hanno fatto difetto. Questa è la nozione primaria per intendere l'esperienza radicale della crisi esistenziale, nonché quella necessaria, quanto dolorosa esperienza di «spaesamento» cui l'etnologo costantemente si sottopone nell'incontro con culture e sistemi di significato lontani e diversi dai propri.

Questa esperienza è parte integrante della formazione dell'etnologo, ed è attraverso di essa che egli può giungere a una nuova coscienza e a un nuovo approccio alle culture «altre». La ragione per cui qui la si ritiene particolarmente utile alla comprensione del rapporto intrattenuto da de Martino con la nozione di arcaico è che – pur nella consapevolezza di una distanza irrecuperabile dalle culture e dalle forme della religiosità antiche e nella convin-

⁴¹ De Martino usa questo termine perlopiù negli appunti per *La fine del mondo*, e dunque successivamente alla fase in cui vengono trasmesse le trasmissioni radiofoniche qui riportate. Tuttavia si deve ritenere che egli avesse già ben presente la nozione durante la stesura dei lavori dedicati al lamento funebre e al tarantismo, che sono invece coevi alle presenti trasmissioni. Sulla nozione di *Unheimlichkeit* cfr. S. Freud, *Il perturbante* (1905), in Id., *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 81-114.

zione che le odierne forme «residuali» e folkloriche di quella cultura non sono che frammenti disparati di un codice significativo irrimediabilmente perduto nella sua interezza e omogeneità – la cultura classica e il ricorso alle sue fonti continua a funzionare, più o meno consapevolmente, in de Martino come una sorta di «patria culturale», capace non solo di fornire i materiali simbolici di cui ancora si nutrono le attuali culture folkloriche, ma anche una sorta di riferimento ideale contro lo spaesamento patito dallo studioso di fronte alle lontane società storiche ed etnologiche accanto a quella partecipazione alle vicende umane e politiche delle «plebi rustiche» del Mezzogiorno che è un'altra, complessa modalità di «riappaesamento».

Quello che, originalmente, de Martino va ricostituendo è un «dramma culturale unitario», circoscritto da uno specifico insieme di pratiche e saperi mitico rituali (tarantismo, lamento funebre, apocalissi). Attraverso questo «oggetto» tematico, tagliato attraverso l'intreccio della osservazione sul campo e dell'indagine a ritroso nella documentazione storica, egli accede a un dispositivo «metonimico» d'interpretazione delle culture, che consente di rileggere la complessità storico-culturale di un dato contesto attraverso uno specifico ambito di espressione culturale e sociale.

Alla fine della trasmissione dedicata alla *Spedizione in Lucania* de Martino inserisce un lungo stralcio in cui mette in rilievo come alcune delle manifestazioni tradizionali di cui ha diffusamente parlato nel corso della trasmissione abbiano rappresentato le modalità popolari di «resistenza» al discorso egemone che intendeva schiacciare la cultura tradizionale sotto il peso di una omogenea cultura nazionale.

Con chiarezza, e forse almeno in parte con lo stesso spirito pedagogico con cui fino ad allora ha parlato di testimonianze di un mondo sconosciuto ai più e in via di sparizione, egli tenta di connettere il discorso folklorico a

quello politico e valorizzare tutte quelle forme attraverso le quali le «plebi rustiche» subalterne si oppongono all'arroganza della cultura dominante che scientemente le ha mantenute fino a quel momento nell'ignoranza e nell'analfabetismo.

Fa il suo ingresso nel discorso radiofonico demartiniano, concisamente, ma anche con una certa risolutezza, la tematica gramsciana del folklore che ha caratterizzato la produzione di questo autore quanto se non più di quella fin qui discussa del relitto e dell'arcaismo, ma che in queste trasmissioni si presenta solo in modo sporadico e senza un'organicità paragonabile a quella presente nei suoi resoconti etnografici e nelle sue opere teoriche.

Con uno scatto intellettuale energico quanto problematico, de Martino si rivolge – nelle prime battute della *Spedizione in Lucania* così come nelle frasi conclusive di questa stessa trasmissione – al pubblico radiofonico e colto del Terzo Programma proponendogli una sorta di sfida culturale, la stessa sfida che aveva annunciato, rispondendo nel 1952 su «Il Rinnovamento d'Italia» a un'iniziativa di Zavattini promossa per la Casa editrice Einaudi⁴² in questi termini:

⁴² Nell'agosto del 1952 su «Rinnovamento d'Italia» si dette notizia di un'iniziativa, promossa da Cesare Zavattini e dalla Casa editrice Einaudi, volta a promuovere una collana dal titolo «Italia mia» che accogliesse registi, letterati, scrittori e giornalisti autori di saggi su particolari aspetti della vita sociale. Zavattini proponeva addirittura un bollettino degli scrittori italiani chiamandoli a fornire e raccogliere notizie e denunce sulle condizioni di miseria in cui versavano ancora quote ingenti della popolazione nazionale. In quegli stessi anni il giovane governo repubblicano promuove la grande *Inchiesta sullo stato di miseria e di povertà in Italia*, i cui risultati verranno resi noti nel 1953. A tale inchiesta parteciparono sociologi e storici animati dall'interesse per le condizioni materiali della popolazione italiana, nelle diverse aree del paese, a diverso titolo svantaggiata per ragioni sia professionali sia culturali. Su questo non a caso venne proposta, tra l'altro, anche una puntata della nota trasmissione *Il Convegno dei Cinque* in cui, oltre a presentare i risultati dell'inchiesta governativa, si cercava di individuare le principali strategie di risoluzione delle situazioni di maggiore povertà e di più grave marginalità nel paese. Cfr. E. de Martino, *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario della «Spedizione in Lucania»*, a cura di C. Grillini, Argo, Lecce 1996, pp. 25 sgg.

Osserverò anzitutto che se fossi prigioniero dello stato d'animo che dettò al «grande filosofo» la risposta: «Io non mi imbranco volentieri con gli ignoranti» non avrei potuto condurre innanzi una sola delle mie ricerche sulla vita del nostro popolo. Il mondo che io studio è infatti tutto popolato di quegli «ignoranti» con i quali il grande filosofo non vorrebbe imbrancarsi. Ma il punto fondamentale, che cela un equivoco al quale non è facile sottrarsi, sta tutto in quella parola «ignorante», che, una volta pronunciata, taglia con un colpo netto ogni rapporto umano tra intellettuale e popolo. Io non saprei definire altrimenti l'ignoranza che come mancanza di partecipazione personale alle domande reali che la vita pone, e come mancanza a rispondervi nel solco di una tradizione. [...] Ma è poi vero che il mondo popolare, o se più piace, il mondo dei poveri, coincide in buona parte con l'ignoranza così definita? Personalmente io ho esperienza di contadini lucani, ne conosco parecchi per nome e per cognome, e per storie della loro vita; sono stato a lungo con loro, ho visitato le loro case, ho mangiato e bevuto con loro. Ebbene, questi contadini non mi ponevano solo domande, e in ogni caso la loro vita culturale non si esauriva nel domandare. La società li aveva lasciati nella miseria, aveva negato loro i due potenti mezzi tecnici della cultura, il saper leggere e scrivere, ma essi come persone intere, non si erano mai rassegnati a recitare nel mondo la parte degli incolti, e sotto la spinta dei momenti critici dell'esistenza, la nascita, il cibo, la fatica, l'amore e la morte, avevano costruito un sistema di risposte, cioè una vita culturale, formando così, di fronte alla tradizione scritta della cultura egemonica, la tradizione orale del loro sapere. La cultura egemonica aveva cercato di raggiungerli e di padroneggiarli attraverso il cattolicesimo popolare: ma essi avevano costretto lo stesso cattolicesimo e la stessa potenza della Chiesa a compromessi con loro, e assai spesso a lasciar correre e a lasciar passare. Questa drammatica storia culturale degli oppressi nessuno l'ha scritta mai: ma occorre che qualcuno si decida pure a scriverla, se vogliamo «renderci più attuali e più unificati», come dice Zavattini.⁴³

Con notevole schiettezza, ben maggiore dei toni pur dichiarati, ma decisamente più morbidi con cui la questione del folklore come elemento di resistenza delle popolazioni subalterne emerge nella forma del discorso radiofonico, de Martino chiarisce qui le finalità culturali e politiche del suo interesse per le «plebi rustiche» insistendo sull'al-

⁴³ *Ibid.*, pp. 38 sg.

tro versante del suo impegno intellettuale: non più l'interesse «archeologico», storico-religioso, a sprazzi persino un po' «antiquario» verso i «reliqui folklorici», ma l'esperienza diretta dei contadini lucani, la loro «conoscenza di persona», il proprio interesse per loro come modalità di impegno politico a favore del mondo popolare «o se più piace, il mondo dei poveri» in polemica con lo snobismo intellettuale crociano che accoppiava sistematicamente la nozione di popolo con quella di ignoranza senza porsi domande sulle ragioni storiche e sui limiti intrinseci di quella ignoranza, strumentale all'egemonia culturale delle élite «borghesi».

Il marxismo demartiniano,⁴⁴ passato attraverso la lente dei *Quaderni del carcere* gramsciani pubblicati proprio in quegli anni, affiora e distorce la lettura ambigua e altrimenti elementarmente positivistico-idealistica del mondo popolare come residuo arcaico trasformandolo in un potente serbatoio di nuove pratiche politiche e laboratorio di nuova democrazia.

Accanto alla tensione divulgativa dei contenuti simbolici e delle profonde radici psicologiche e culturali dell'espressione tradizionale affiora, anche nelle trasmissioni radiofoniche, la tendenza a utilizzare la potente ribalta offerta dal mezzo – de Martino doveva esserne consapevole – per veicolare anche i contenuti politici e sociali della sua ricerca e il suo impegno al fianco delle popolazioni contadine. Anche in questo è possibile tuttavia intravedere un elemento di ambivalenza che avvolge la figura demartiniana e che ne ricorda l'appartenenza al contesto intellettuale della sinistra degli anni cinquanta.

⁴⁴ Sulle forme complesse del rapporto tra Ernesto de Martino e la lezione marxista e marxiana cfr. il saggio di P. Cherchi, *De Martino e il marxismo*, in P. e M. Cherchi, *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, pp. 311-36. Cfr. inoltre A. M. Cirese, *Intelletuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976; L. M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rizzoli, Milano 1980 (1ª ed. 1974).

Egli sembra – anche attraverso queste trasmissioni e in genere nella sua idea di «impegno» dello studioso di fatti sociali – presentarsi come intellettuale meridionale che osserva e studia con curiosità, ma soprattutto con il senso di una «missione» volta al riscatto della vita delle popolazioni contadine meridionali.

L'ambiguità contenuta nella nozione stessa di «ethos del trascendimento» – che non appare neppure una volta nella scrittura radiofonica, forse perché ritenuta troppo complessa e poco divulgativa – si ripresenta nell'atteggiamento vagamente populistico di alcune sue affermazioni. L'«ethos del trascendimento» è – come ha fatto notare Lombardi Satriani⁴⁵ – senza dubbio la condensazione delle molteplici tensioni intellettuali di de Martino, ma mette anche in evidenza l'ambivalenza del suo impegno politico e può rappresentare – come altri critici hanno fatto notare – il «polo dell'involuzione» demartiniana rispetto alle posizioni marxiste. Al tempo stesso, però, è sulla scorta di questa nozione che il nostro autore può recuperare e tenere insieme le molteplici indicazioni che dal mondo popolare gli provengono: tendenze conservative e remissive rispetto all'egemonia della cultura nazionale e urbana insieme a spinte progressive rappresentate proprio dalla resistenza implicitamente espressa nelle forme di permanenza della cultura folklorica e nella loro carica polemica rispetto alle forme di espressione colta.

La stessa critica a Croce deve essere d'altronde letta nel quadro dell'avvicinamento progressivo di de Martino a Gramsci e nel ripensamento delle sue posizioni relative alla cultura meridionale nel suo complesso. «Anche a tenersi alla periferia delle accezioni demartiniane di crocianesimo, risulta subito che la dialettizzazione fattane sul

⁴⁵ Cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Introduzione a E. de Martino, Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980 (1ª ed. 1962), pp. 9-76. Cfr. inoltre Id., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellerio, Palermo 1979, pp. 240-55 nonché il meno recente, ma importante: *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in «Critica marxista», VI (1968), pp. 64-88.

versante etico-civile è un risultato dell'impegno politico e dell'incontro col marxismo gramsciano». ⁴⁶

Al contempo meritano di essere tenuti in debito conto – anche per ciò che riguarda le trasmissioni in oggetto – l'elemento «meridionalista» di de Martino e il peso che nella sua riflessione la «patria culturale» meridionale rappresentò rispetto ad altri poli attrattivi della cultura europea. È ancora Lombardi Satriani a portare all'attenzione questo elemento «meridionalista» come tratto individuante della produzione demartiniana, almeno delle prime grandi ricerche. ⁴⁷ La componente meridionalista può essere annoverata come uno dei poli dialettici del processo di rimessa in causa della pratica etnografica teorizzato da de Martino a più riprese nelle note di campo, nonché nei volumi risultanti dalle sue spedizioni etnografiche. Altri autori – in particolare Cherchi – hanno molto ridotto la rilevanza di questo interesse meridionalista come tratto caratterizzante del lavoro demartiniano, enfatizzando aspetti più legati alla cultura mitteleuropea e alla formazione storicistica del nostro autore. ⁴⁸ Tuttavia la nozione stessa di «etnocentrismo critico» passa senza dubbio per il rapporto di profonda intimità intrattenuto da de Martino con la «patria culturale» del Meridione, per quel «villaggio nella memoria» che finisce per rappresentare la cifra di ogni valutazione critica e relativa delle alterità.

Tra le ragioni, comunque, per cui delle trasmissioni come queste poterono avere spazio nella programmazione radiofonica di quegli anni deve essere anche compreso il loro interesse meridionalista, di certo rilevante per i dirigenti della RAI del tempo, impegnati nel lavoro di ricomposizione dell'unità repubblicana e di riduzione delle ten-

⁴⁶ Cherchi, *De Martino e il marxismo* cit., p. 335.

⁴⁷ Cfr. Lombardi Satriani, *Introduzione* cit., *passim*.

⁴⁸ Cfr. Cherchi, *De Martino e il marxismo* cit., p. 321 nota.

sioni sociali e politiche presenti tra Sud e Nord, tratto centrale del programma dei primi governi democristiani.

Numerose d'altronde sono in quegli anni le trasmissioni dedicate, a titolo diverso, al Meridione e anche la presenza rilevante, tra gli studiosi e gli intellettuali coinvolti nei dibattiti radiofonici, di figure di spicco della cultura meridionale. Ciò, se da un lato deve attribuirsi ancora in parte al peso della figura di Croce nella costruzione di un profilo ideale di intellettuale, dall'altro deve probabilmente essere connesso all'importanza che la diffusione di conoscenze e la valorizzazione delle risorse presenti nel Sud poteva avere nel processo di omogeneizzazione della cultura nazionale ufficiale, al di là del permanere di profondi scarti a livello di cultura di massa e «forme di vita» popolari.

Più generalmente si può dire che questo prodotto radiofonico consente di inquadrare la produzione di de Martino come il tentativo di divulgare un sapere attinto – egli lo mette in evidenza a più riprese sia nei testi radiofonici sia in documenti e lettere contemporanee – direttamente dalle popolazioni contadine del Sud, un sapere alternativo a quello libresco e saccente, egemone alla sua radice, cui la sua formazione crociana – come quella di molti altri suoi coetanei – lo aveva abituato.

Pur nella forma leggermente anodina e normativa del testo scritto e letto dallo *speaker*, de Martino tenta di far passare il pathos delle scene di vita raccolte ed esperite sul campo, ne accentua gli elementi plastici e drammatici, fa ricorso alle registrazioni e ai racconti raccolti come segno vivace e polemico della cultura popolare: questo in fondo è il più grande elemento innovativo del suo intervento radiofonico. Ne è un esempio interessante l'episodio, citato ben due volte, della registrazione di un lamento funebre realizzata infilando un microfono nel buio di uno stanzino in cui una giovane contadina si era nascosta per cantarlo, avendo cura di tenere nel contempo la

mano di una delle collaboratrici dell'équipe di de Martino, probabilmente per scaricare su di lei la iattura del lamento cantato fuori dal contesto del cordoglio.⁴⁹ L'episodio consente a de Martino di comunicare – nella restituzione radiofonica – il materiale farsi della ricerca sul campo, quel suo aver «conosciuto personalmente» e «visto con» i contadini meridionali che rappresenta la vera differenza tra lo studioso colto e determinato al mantenimento di schemi interpretativi egemoni e l'intellettuale impegnato non solo nella restituzione del patrimonio culturale tradizionale delle popolazioni rurali del Mezzogiorno, ma anche del loro controverso e complesso cammino di resistenza e di liberazione dal giogo della povertà, dell'obbedienza e dell'ignoranza.

Negli stessi anni altri demologi e studiosi di culture popolari partecipano a trasmissioni radiofoniche e tengono veri e propri cicli per il Terzo Programma. È il caso di Vinigi Grottanelli con *Ethnologica*, compendio radiofonico della sua opera manualistica in cui le culture «primitive» del mondo venivano passate in rassegna a partire da rubriche tematiche come l'abitazione, le forme di organizzazione parentelare, i riti di passaggio, le modalità di

⁴⁹ *Ibid.* Nella trasmissione *Spedizione in Lucania* si legge: «Quando chiedemmo a una giovane contadina di Ferrandina di cantarci al microfono un lamento essa ci guardò dapprima smarrita, come se stentasse a comprendere: ci accorgemmo che aveva paura. Alle nostre insistenze chiese di potersi ritirare in un angustissimo vano oscuro, una specie di ripostiglio per gli attrezzi, e pregò che chiudessimo la porta. Le spiegammo che ciò era irrealizzabile perché il microfono non poteva raccogliere la voce al di là della porta chiusa. Infine venimmo a un compromesso: la giovinetta si accoccolò al buio di un angolo del ripostiglio, dette la mano alla collaboratrice della spedizione – probabilmente per scaricarsi dal malocchio – e prese a cantare, mentre il nostro tecnico attraverso la porta socchiusa infilò cautamente la mano che reggeva il microfono. Così fu registrato il lamento che ora ascolterete...» (cfr. *supra*, p. 106). Più o meno nelle stesse forme il racconto riappare anche nella trasmissione del ciclo *Panorami etnologici e folklorici* dedicata al lamento funebre (cfr. *supra*, p. 71). È evidente come questo episodio rappresenti, nella scrittura divulgativa di de Martino, uno dei dispositivi narrativi utili a far comprendere la concretezza del lavoro di ricerca sul campo e le sue difficoltà materiali, ma anche la vividezza dell'incontro etnografico e la sua umana intensità.

abbigliarsi e simili. Anche in questi casi alla lettura del testo di presentazione e commento dell'autore si affiancano inserti musicali, raramente registrati sul campo, però.

La metodologia delle spedizioni demartiniane mostra in questo la sua originalità e ricchezza irriducibili: nei cicli di altri studiosi appaiono infatti più spesso letture, affidate ad attori, di documenti di letteratura orale raccolti sia dagli stessi autori sia riportati da demologi e filologi ottocenteschi e riproposti a titolo di conferma del percorso storico di ricostruzione.

Tutte queste trasmissioni – è ovvio – mirano a valorizzare il patrimonio delle tradizioni popolari come grande serbatoio della cultura nazionale, ma solo nei testi demartiniani sembra apparire, o almeno più esplicitamente, la valenza critica dell'impegno etnografico di raccolta. Solo nelle trasmissioni demartiniane si assiste insomma allo schierarsi netto, anche se pacato, dello studioso a favore e a fianco delle popolazioni osservate dagli altri con maggior distacco accademico e persino, talora, con spocchia elitaria.

Fanno d'altronde parte dello stesso ciclo *Panorami etnologici e folklorici*, cui appartengono quattro delle trasmissioni qui pubblicate e il cui impianto complessivo fu curato dallo stesso de Martino, altre ventidue trasmissioni, affidate ad autori quali Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi, Diego Carpiella e ancora giovani studiosi quali Alberto Mario Cirese, Roberto Leydi e Sergio Spina, dedicati ad altri aspetti del folklore italiano, alle diverse modalità della poesia popolare e alle forme di espressività musicale, oltre a una serie di esempi tratti dal folklore americano, dalla musica «negra» (*sic?*), dalle raccolte di musica popolare europea quale quella di Béla Bartók.⁵⁰

⁵⁰ Il ciclo andò in onda, come si è detto, a partire dal 5 aprile 1954 e proseguì fino alla fine di quell'anno (13 dicembre 1954) quando si concluse con la trasmissione a cura di Leydi e Spina dedicata a *La musica spagnola in America*.

Si noti, inoltre, che contemporaneamente il Secondo Programma della RAI varò, con una presentazione altrettanto enfatica, una serie di trasmissioni dal titolo *Folklore musicale d'Italia*, in cui gli stessi materiali sonori raccolti nel quadro della collaborazione tra la RAI e l'Accademia di Santa Cecilia proponevano a un pubblico più ampio, e senza un commento etnologico, «l'autentico patrimonio folkloristico musicale scientificamente e organicamente raccolto». ⁵¹ Le trasmissioni in questione vennero trasmesse alle 15 di ogni mercoledì e nell'articolo di presentazione, a firma di Nicola Costarelli, si legge, a testimonianza della diversa impostazione di questa diversa operazione divulgativa: «Nei canti popolari, la cui origine si perde nella *notte dei tempi*, questo vigore di espressione è conservato in tutta la sua *forza primitiva e spontanea*. *Ingenui, esenti da ogni ricerca intenzionale*, tali canti ci permettono di cogliere il carattere essenziale e fondamentale dell'anima di un popolo». ⁵²

È chiaro che l'intenzione di questa ulteriore programmazione dedicata alle forme di espressione popolare nella tradizione italiana risente di un atteggiamento decisamente più paternalistico e di una ideologia fortemente conservatrice in materia di culture popolari. Ciò aiuta a comprendere la novità delle problematiche e dell'approccio interpretativo che de Martino proponeva nelle proprie trasmissioni, pur nelle forme contenute della confezione radiofonica.

Nonostante le ambivalenze dell'atteggiamento intellettuale demartiniano verso le culture popolari e verso l'idea della tradizione, riconducibili – come si è cercato di

Nel corso delle settimane si alternarono le puntate curate dagli autori suddetti con l'unica differenza che dopo una prima fase, in cui il ciclo veniva trasmesso per così dire in prima serata – intorno alle 21 – successivamente fu spostato in avanti nel palinsesto del Terzo Programma per lasciar spazio alla programmazione teatrale e di musica classica. Cfr. «Radiocorriere», XXXI (1954), n. 12, p. 15.

⁵¹ «Radiocorriere», XXXI (1954), n. 14, p. 12.

⁵² *Ibid.* Corsivi miei.

mostrare – alla sua formazione, la posizione demartiniana viene notevolmente modificata e rinnovata dall'idea di frattura storica e di riscatto delle classi subalterne presi a prestito dalla riflessione di Marx prima e di Gramsci poi, nonché dal peso importante della questione meridionale.

Una cosa sembra certa: in una stagione storica e politica che è stata spesso ricordata come il momento di minore autonomia culturale italiana rispetto alle direttive cogenti della gestione conservatrice, cattolica e anticomunista della RAI, come del paese nel suo complesso, un intellettuale potenzialmente scomodo – scomodo persino a buona parte della propria comunità scientifica –, trova spazio, non ampio, ma pur sempre rilevante, ai microfoni di una radio in quegli anni forse al massimo della sua efficacia comunicativa e offre ad ascoltatori – sicuramente selezionati e capaci di raccogliere problematicamente le riflessioni da lui presentate, quali quelli del Terzo Programma – uno scorcio vivace e intenso di Mezzogiorno, la storia e la vita di esistenze remote e sconosciute, la traccia sonora di pratiche rituali e culturali capaci di rendere abitabile il mondo difficile e aspro della povertà contadina. Con tutte le ambiguità esterne e interne di cui si è detto, si tratta indubbiamente di un'operazione divulgativa di ampio respiro, testimonianza di un avvincente quanto autonomo percorso intellettuale e di una libertà, seppur relativa, lontana dall'omologazione che contraddistingue certa moderna comunicazione radiotelevisiva.